EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

YAZ 1999 · YIL: ONİKİ · SAYI: OTUZYEDİ

DEFTER 37

METİS YAYINLARI

DEFTER 37

DEFTER 37
Üç ayda bir yayımlanır

Metis Yayınları
İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 245 4509, Fax: 212 245 4519
e-mail: metis@turk.net

İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü:
Semih Sökmen

Yayın Kurulu:
Meltem Ahıska, İhsan Bilgin, Zeynep Direk,
Nurdan Gürbilek, Orhan Koçak, İskender Savaşır,
Zeynep Sayın, Bülent Somay, Müge G. Sökmen,
İ. Kaya Şahin, Saffet Murat Tura

Kapak Uygulama: Emine Bora
Kapak Resmi:
Paul Klee, "Denizci", detay, 1923
37.5 x 51 cm
(Kadrajı uyarlamak için
resmin zemini bilgisayar uygulamasıyla
genişletilmiştir)

Yayınlanması isteğiyle gönderilecek ürünler için adres:
Defter Dergisi, İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul
(Dergiye gönderilen ürünler iade edilmez)

DAĞITIM

İstanbul: Özgür, Arkadaş, Barış ve Papirüs Dağıtım. Ankara: Dost Dağıtım, İmge Kitabevi ve İletişim Kitabevi. İzmir: İleri Kitabevi, KabileDağıtım ve İletişim Kitabevi. Trabzon: Horon Pazarlama. Erzurum: Kitap Sarayı. Kıbrıs: Merdiven Kitabevi (Girne)

ABONELİK

Abonelik ya da eski sayılardan almak için lütfen Defter Dergisi, İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul adresine yazınız. Ödeme, Metis Posta Çeki Hesabı, no. 394041'e posta havalesiyle ya da Metis Yayıncılık Ltd. adına Akbank Parmakkapı Şubesi, 0010057-8 no.lu hesaba banka havalesiyle yapılmalıdır. Dört Sayı Abonelik Bedeli: 7 200 000 TL (yurtdışı: 50 DM ya da eşdeğeri). 34-37. Sayılar (adedi): 2 400 000 TL. 34. Sayıya kadarki Eski Sayılar (adedi): 1 800 000 TL (yurtdışı: 10 DM ya da eşdeğeri). Baskısı bulunan eski sayıların toplu alımında %40 indirim uygulanır.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaası
Cilt: Sistem Mücellithanesi

DEFTER

METİS YAYINLARI

İ Ç İ N D E K İ L E R

DEFTER'den
Nurdan Gürbilek, Müge G. Sökmen
7

"GENÇ OLAMAYAN GENÇLER"
ÜZERİNE BİR DENEME
Meltem Ahıska
11

BEN DE İSTEREM
Nurdan Gürbilek
23

"68" İLE "71" ARASINA SIKIŞAN ZAMAN:
70'Lİ YILLAR
Rıza Tura
35

HAMLET KUŞAĞI
Bülent Somay
50

ALACAKARANLIK KUŞAĞI
Tuna Erdem
71

DOĞANÇAY'IN ÇINARLARI
Oruç Aruoba
Fotoğraflar: Yıldırım Arıcı
83

ADORNO-MARCUSE YAZIŞMASINA GİRİŞ
Orhan Koçak
93

ALMAN ÖĞRENCİ HAREKETİ ÜZERİNE
BİR MEKTUPLAŞMA
Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse
115

ADORNO'NUN SİYASİ ÇELİŞKİSİ
Hans-Jürgen Krahl
131

BOYUN EĞME
Theodor W. Adorno
135

MARKSİZM'İN GELECEĞİNDEKİ
OLANAKLAR ÜZERİNE:
BİR KEZ DAHA FELSEFE, BİLİM VE SİYASET
Aristides Baltas
146

EDEBİYATTA ŞİMDİKİ ZAMAN
Ernst Bloch
167

ADORNO'NUN DEVRİMCİ ROMANTİZMİ
Göksel Aymaz
188

RÜZGÂR
Niyazi Zorlu
199

Ş i i r l e r
İzzet Yasar *21*, Mahmut Temizyürek *33*, Necmi E. Zekâ *47*,
Yücel Kayıran *69*, Metin Kaygalak *90*, Nilgün Üstün *140*,
Funda Tuğrul *142*, M. Ender Öndeş *163*,
Mehmet Can Doğan *182*, Sencer Başat *187*

DEFTER'den

Bu sayının ağırlıklı konusu, yakın tarih. Uzun zamandır "80 öncesi" olarak anılan 70'li yılları, gençliğe adımlarını bu dönemde atmış bir kuşağın deneyimini, Türkiye'nin bu dönemin ardından yaşadığı siyasal-toplumsal-kültürel dönüşümü anlamlandırma çabası, bizi böyle bir sayı çıkarmaya yöneltti.

Ancak yakın tarihi ele almak birçok güçlük içeriyor. Birincisi, üzerine konuşulan tarih, konuşanın da kişisel tarihi olduğundan, ona eleştirel bir mesafeden, daha nesnel kavramların ışığında bakmak zor. İkincisi, büyük ölçüde medyanın yaygınlaştırdığı, yakın tarihi bir "kuşaklar tarihi" olarak ele alan bakışın etkisiyle, karşımızda duran bilgi ve deneyim alanı, çoktan yağmalanıp başka bir şeye dönüştürüldü. Bir "68 kuşağı" olduğunun, bu kuşağın mensupları ya da ardılları tarafından 60'larda ya da 70'lerde değil, 80'lerin çok farklı politik ve kültürel ortamında keşfedilmiş olması, bunun en bariz örneği.

Bununla birlikte, yakın tarihe kuşaklar üzerinden bakan bir zihniyetin bizlerde yankı bulmadığını, dile getirilmeyi bekleyen bir yaşantı alanına seslenmediğini iddia etmek de zor. Bu sayıyı tasarlarken amacımız; bir yandan mitlere, efsanelere ya da medyatik klişelere dayalı kuşak tanımlarının ve tekil yaşantılardan genel ideolojik sonuçlar çıkartma eğilimlerinin ötesine geçebilmek, öte yandan bu parçalanmanın kendimizdeki izlerini yok saymaksızın bu kültürel ve politik deneyim alanını dönemselleştirip sorunsallaştırmaktı.

Bu sayıda Meltem Ahıska "'Genç Olamayan Gençler' Üzerine Bir Deneme" adlı yazısında, gençliğin "kimseye ait olmayan bir kategori" olduğundan yola çıkarak Türkiye'de gençliği tanımlayan ideallerin nasıl ulusalcı bir çerçeveden tüketim toplumunun belirlediği bir çerçeveye kaydığına, ama aynı zamanda bugün bu iki modelin de içeremediği geniş bir kesim olduğuna dikkat çekiyor. Bülent Somay "Hamlet Kuşağı" adlı yazısında benzer bir tespitten yola çıkarak Türkiye'de 1960'lar ve 70'lerin devrimci kuşaklarının isyancı söylemini inceliyor. Devlet Ana'ya duyulan arzu ile baskıcı Devlet Baba'ya isyan arasında gidip gelen bir söylemin analizinden hareketle, bu kuşakların neden hep ulusun kurucu ideolojik yapısına dayanmak zorunda kaldığını,

önlerine neden hep ulusçu-halkçı idealler koyduğunu, özgürlükçü talepleri neden bir türlü benimseyemediğini araştırıyor. Rıza Tura'nın "68'le 71 Arasına Sıkışan Zaman: 70'li Yıllar" adlı yazısı, 1930'lardan bu yana Türk aydın kimliğinin kuruluşundaki "ilerici özne devlet" anlayışını ve sosyalist düşüncenin kendini tanımlarken dayandığı "ulusal kalkınmacı paradigma"yı ele alması bakımından Bülent Somay'ın yazısını tamamlıyor. Ama bu genel tespitlerden sonra Tura burada daha çok, 12 Eylül yenilgisinin ardından Türkiye solu nezdinde 70'li yılların neden gölgede kaldığını, bu dönemin onu dolaysızca yaşayan kuşakların imgeleminde bile neden bir türlü anlamlı bir bütünlük içine yerleştirilemediğini, belki daha da önemlisi devletin sert yüzüyle tanışmasına rağmen bu kuşağın neden 60'lardan devralınan ulusalcı-devletçi paradigmaları sürdürdüğünü sorguluyor. Nurdan Gürbilek ise "Ben de İsterem"de yakın tarihe devrimci kuşakların taleplerinden çok, popüler kültüre yansıyan talepler açısından yaklaşmayı deniyor: Bir yandan 70'lerin "Batsın Bu Dünya" çığlığıyla 80'lerden itibaren kendini hissettiren "Ben de İsterem" talebi arasındaki gerilimi ele alırken, bir yandan da yekpare bir bütünmüş gibi ele aldığımız 70'lerin kültürel dünyasının aslında kendi içinde yarılmış olduğunu, arzunun ertelenmesine dayalı bir feragat çağrısıyla pornografi arasında bölündüğünü inceliyor. Tuna Erdem'in "Alacakaranlık Kuşağı" adlı yazısı ise olaya "travma"nın öncesinden değil, sonrasından bakıyor. Bir darbeyle adaş olan "80 Kuşağı"nın yaşadığı çelişkileri, "yanlış zamanda yanlış yerde doğmuş" olma duygusunu, kendinden önceki kuşağın deneyimlerinin ağırlığı altında ezilmiş bir kuşağın üyesi olmanın ne anlama geldiğini anlatması bakımından, ele aldığımız konunun farklı bir yönünü gündeme getiriyor. Oruç Aruoba'nın "Doğançay'ın Çınarları" metnine ise, tüm bu çerçeveye düşülmüş bir şerh olarak bakabiliriz.

Bu sayıda yer verdiğimiz çevirilere gelince: "Neden gündelik hayatı ele alan pek az iyi roman var?" ya da "Neden çağdaş toplumsal ve insani çatışmaları ele alan pek az iyi dönem oyunu var?" Ernst Bloch'un "Edebiyatta Şimdiki Zaman" adlı yazısının soruları, bugün pekâlâ bizlerin de sorabileceği sorular. Bloch bu sorulardan hareketle bir yandan yakın tarihin ya da "şimdi ve burada"nın resmedilmesinin önündeki engelleri tartışıyor, bir yandan da bu yakınlığın bir engele değil, bir avantaja dönüşmesinin nasıl mümkün olabileceğini araştırıyor. Frankfurt Okulu'nun ilk kuşak kuramcılarından Theodor Adorno ile Herbert Marcuse'nin 1968'deki öğrenci radikallaşmesinin hemen sonrasındaki yazışmaları ile Orhan Koçak'ın "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş"inde, öğrenci radikalleşmesinin Frankfurt Okulu'nun hem birinci ve ikinci kuşak kuramcıları, hem bu kuramcılar ile onlardan esinlenmiş öğrenci liderleri arasında, hem de her kuramcının kendi düşüncelerinde yol açtığı gerilimin tarihini bulacaksınız. Bu sayıda ayrıca, Adorno'nun doktora öğrenci-

lerinden, 1969'da Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü binasını işgal eden öğrenci grubunun lideri olan, Adorno'nun polis zoruyla dışarı attığı Hans-Jürgen Krahl'ın "Adorno'nun Siyasi Çelişkisi" yazısıyla Adorno'nun bu eleştirilere cevap niteliği taşıyan "Boyun Eğme" adlı makalesi var. Aristides Baltas'ın "Marksizm'in Geleceğindeki Olanaklar Üzerine" makalesi ise, benzer bir tartışmayı yakın dönemin bilgilerini de içererek yürütmemize imkân sağlıyor.

Önümüzdeki sayılarda, burada ele almaya çalıştığımız konuyu sizlerin de katkısıyla, başka veçheleriyle tartışmayı sürdürmek istiyoruz.

Elinizdeki sayıyı baskıya vermek üzere olduğumuz sırada, tüm bu tartıştığımız konularla aramıza umulmadık büyüklükte bir mesafe girdi. Doğal bir afet olmanın ötesinde, içinde yaşadığımız toplumun pek çok özelliğiyle bir kez daha yüzyüze gelmemize yol açan deprem felaketini yaşadık. Bu felaket yazarı, yayıncısı, okuruyla hepimizi bambaşka bir düzleme taşıdı ve sözünü ettiğimiz "yakın tarih"i bir anlamda çok uzak bir tarih haline getirdi. Sözün sınırına dayandığımız şu anda, kayıpları olan herkese başsağlığı diliyoruz.

Nurdan Gürbilek, Müge Gürsoy Sökmen

METİS EDEBİYAT

Bilge Karasu

LAĞIMLARANASI YA DA BEYOĞLU

14 Temmuz 1995'te yitirdiğimiz Bilge Karasu, ölümünden sonra yayımlanabileceğini düşündüğü metinleri Füsun Akatlı'ya teslim etti. Okunacak, taranacak, ayıklanacak, bazen yeniden inşa edilecek bir bavul ve irice bir seyahat çantası dolusu "yazılı kâğıt"

Akatlı'nın iki buçuk yıllık titiz çalışmasının sonucunda iki kitap çıktı ortaya: *Lağımlaranası ya da Beyoğlu*'nda "anlatı" ya da "kurmaca" genel kategorisi içerisinde yer alması uygun olacak metinler toplandı; Karasu'nun yazdığı bir radyo oyunu ile iki opera librettosu da bu yapıta eklendi. Diğeri, *Öteki Metinler* ise denemeler, metinler, notlar, günlüklerden oluşuyor ve ortak paydaları "öteki" kavramı üzerine temellenmeleri. Füsun Akatlı şunları söylüyor:

"Tek kaygım; o titizlikte, o kılı kırk yarıcılıkta, o rafinelikte bir yazarı (ve bir insanı), kendisinin içine sinecek bir kılıkta okur karşısına çıkarabilmek oldu... Gerek karşılıklı konuşmalarımızda, gerek mektuplaşmalarımızda metinlerle ilgili olarak belirttiği kaygıları dikkate aldım. Bilge Karasu'nun yazar kimliğine ve 'yazı'sına olan aşinalığımın ve bağlılığımın yanı sıra; onun tamamlayıp son biçimini verecek vakti kalmadığını gayet iyi bilerek, bütün yazı, not, müsvedde hatta karalamalarını bana emanet etmesinden güç aldım.

"Bu iki kitapla birlikte, dilimizin bu seçkin ustası ve tüm yaşamını yazıya, yazına, dile, düşüne adamış bu çok özel insan, 65 yıllık ömrünün bitiverdiği yerde bırakabildiği on bir kitap ile okuruyla karşı karşıya kalacak. Zaten onun istediği de bundan başka bir şey olmazdı. Notları alınmış, tamamlanmadan kalmış, çok düşünülmüş, tasarlanmış, azı yazılmış bütün yazıları için: 'Gün battı, yazık, arkalarında!' diyen benim. O, bunu bile demezdi.

METİS YAYINLARI
İpek Sokak No. 9, 8000 Beyoğlu, İstanbul
Tel. 2122454696 Faks: 2122454519 e-posta: metis@turk.net

"GENÇ OLAMAYAN GENÇLER ÜZERİNE BİR DENEME

Meltem Ahıska

Hayli ihtiyar üç kişi çay bahçesinde garsondan fotoğraflarını çekmesini istiyor. Fotoğraf imgesinin kalıcılığından medet umarak. Lazlara atfedilen bir fıkra geliyor aklıma. Laza sormuşlar: "Güzel mi olmak istersin, aptal mı?" Laz "aptal" diye yanıtlamış. "Neden?" diye sorulduğunda da, "güzellik geçicidir," demiş. Bütün laz fıkraları gibi ötekini aşağılayıcı bir fıkra. Sözümona lazın "aptallığına" gülüyoruz. Oysa bizi eğlendiren ötelenmiş bir hakikat: bu ölümlü dünyada "aptalca" sarılıyoruz geçici şeylere.

Güzellik geçici olduğu gibi gençlik de geçici. Gerçi "her daim genç" olmanın da bir kültürü ve estetiği var. Özellikle 60'ların "sonsuz gençlik" şarkıları hâlâ birçoğumuzu heyecanlandırıyor. Şairlerdeki, yazarlardaki "ihtiyar delikanlı"yı çok seviyoruz. Tüm bunlar hayatın standart çevrimlerine direnen, yaşlılıkta kendisine biçilmiş rolü kabullenmeye yanaşmayan, "sol memenin altındaki cevahir"i hep aydınlık tutmaya çalışan bir yaşama biçimini getiriyor akla... Öte yandan kapitalizmin çılgın piyasasında başka şeyler de çağrıştırıyor, gençliğin metalaştırılmasını... genç kalmaya yönelik ürünleri, estetik ameliyatlarını vs. Hep genç olmaya çalışmakta gençliği fetişleştirici bir yan var. Gerek kültür yoluyla olsun gerek müstahzarlarla, böyle bir durumda gençlik artık o kişiye ait bir şey değil. Dışarıdan eklenen, sürekli biçimlendirilen ve taşınan bir şey. "Biliyorum artık genç değilim ama gene de genç olduğuma inanmak istiyorum, " dediğimizde gençlik bir fetiş olarak ortaya çıkıyor.[1] Ama benim burada yapmak istediğim sürekli genç kalma çabasındaki zorlamalığı yermek değil. Aslında tam tersi. Gençliğin *hiçbir zaman*, yaşı ne olursa olsun kimseye ait olmayan bir kategori olduğundan hareketle "gençliği" tartışmak. Hangimiz yaşadığımız gençlik benimdi diyebilir?

Gençlik bilinen her insan toplumu ve topluluğunda varolmuş bir kategori. Ama bir toplumdaki üretiş ve yaşayış biçimine göre farklı olarak tanımlandığını ve kavramsallaştırıldığını biliyoruz. Örneğin hangi yaş grubunun genç olarak alınacağı ortalama ömrün uzunluğu kadar, o toplumda "genç" sayılanlardan neler beklendiğine göre de farklılık göstermiş. Nasıl ki çocukluğun top-

1. Freud'un klasik örneğinde olduğu gibi: "Gayet iyi biliyorum ki annenin fallusu yok ama yine de olduğuna inanıyorum." *On Sexuality, S.E.* 7, s. 351-77.

lumsal tarihi yazılıyorsa,[2] gençlik kavramının da toplumsal olarak bir soyağacı çıkarılabilir. Dolayısıyla gençlik, her ne kadar biyolojik bir yaş dönemini ve bunun metaforik anlatımlarını –kanın daha deli akmasını, beynin daha taze olmasını, gözün daha kara olmasını– gösteriyorsa da, hep başkaları tarafından ve hep başka kurumlarla bağlantı içinde tanımlanmış (ve yeniden tanımlanmış) bir kavram. Örneğin Avrupa'da müziğiyle, giyimiyle bir gençlik altkültürünün oluşması, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra geleneksel işçi sınıfı yaşantısının dağılmaya yüz tutması, tüketim gücünün artması, eğitim kurumlarının önem kazanması ve gençlik için ayrı bir pazarın oluşturulmasıyla bağlantılandırılabilir.[3] Bu aynı zamanda bildiğimiz anlamda "kuşak" tanımlamasının ve bununla ilgili farkındalığın gelişmesinin da başlangıcı sayılabilir.

Benim esas ilgimi çeken örnek ise ulusallık ve gençlik arasında kurulan bağlantılar. Toplumsal tarih konusunda çalışmalarıyla tanınan Hobsbawm ondokuzuncu yüzyılda üniversitelerin gelişmesinin ulusalcılığın ve bununla bağlantılı devrimlerin bir ölçüsü sayılması gerektiğine dikkat çekiyor. 1848 devrimleri sırasında Avrupa'da çok değil, 48.000 öğrenci vardı ama bu grup devrimlerde stratejik olarak öncü bir rol oynadı.[4] Yirminci yüzyılda sömürgelerde başgösteren ulusal hareketlerde ise yine gençliğin çok önemli bir yeri olduğunu görüyoruz. Benedict Anderson'a göre, sömürgelerde "gençlik" Avrupalı bir eğitim gören "ilk kuşak" anlamına geliyordu. Bunlar eğitimleri ve dünya görüşleriyle ana-babalarının kuşağından ayrılıyor, yeni bir ulusal çerçevenin ilk temsilcileri sayılıyordu. Gençlik, "dinamizmi, ilerlemeyi, fedekâr bir idealizmi ve devrimci iradeyi" simgeliyordu.[5] Türkiye'de gençliğin ulusalcılıkla, devrimle, değişmeyle ilişkili bir toplumsal kategori olarak oluşturulması Jön (Genç) Türkler'le başlatılabilir. Paradoksal bir şekilde ulusalcılığın dilini ve kavramlarını Batı'dan öğrenen bu kuşak kendine Batılıların taktığı adı taşımasına rağmen ilk ulusalcı Türk gençliği olarak anılabilir. Türkiye Cumhuriyeti de hepimizin bildiği gibi gençlere emanet edildi. Mustafa Kemal'in gençliğe hitabesinde gençlik iç ve dış "düşmanlara" karşı ulusun koruyucusu olarak tanımlandı. Gençlik bu çerçevede hem bir simge hem de örgütlenmiş bir toplumsal grup olarak düşünülmeli. Gençlerin ulusal görevlerle donatılması onların örgütlenmesi anlamına da geliyordu. Gençlik kampları, spor faaliyetleri ve izci örgütlenmelerinde olduğu gibi.

Osmanlı İmparatorluğu'nda gençlerin sportif faaliyetlere yönlendirilmesi 1900 başlarındaki Jön Türk dönemine denk düşüyor. Örneğin 1912'de genç

2. Bkz. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, 1960, 1979, Penguin Books.

3. Dick Hebdige altkültürlerle ilgili çalışmasında böyle bir çerçeveyi temel alıyor. *Subculture: The Meaning of Style*, 1979, Routledge.

4. Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848*, 1964, Mentor, s. 166-7.

5. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, 1993, Metis Yayınları, s. 135.

atletler ilk kez Olimpiyatlara katıldılar, ülke içinde futbol takımları kuruldu, genç erkekler izcilikle tanıştırıldı. Hatta İngilizlerin izcilik konusundaki üstadı Lord Baden Powell'dan izci birliklerinin eğitimi için hoca göndermesi istendi.[6] Gençlerin harekete geçirilmesi hayatın başka ilkeler doğrultusunda yeniden örgütlenmesinin bir parçası olarak görülüyordu. Bu aynı zamanda "potansiyel olarak yıkıcı bir topluluk oluşturan" bekâr ve genç erkekler sorununa karşı alınmış bir önlemdi.[7] Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte ilkeleri bir ulusal devlet çerçevesinde yeniden tanımlanan ulusalcılık, gençlere benzer yatırımlar yapmaktan geri durmadı. 1930'larda kültürü şekillendirmeyi ulusalcılığın en önemli öğelerinden biri olarak gören ulusalcı seçkinler gençliğe özel bir vurgu yaptılar. Terbiye ve beden eğitimi konularına özellikle eğilen Selim Sırrı radyo konuşmalarında şöyle diyor:

> Hanımefendiler, beyefendiler!
> Bu hafta da muhterem dinleyicilerimin müsaadesi ile çocukları olduğu kadar onların velilerini ve mürebbilerini alâkadar etmesi iktiza eden bir terbiye meselesinden bahsedeceğim:
> Boyıskavıtlık! boy İngilizce oğlan, skavıt da kırda, dağda, ormanda hulasa oturduğu evin haricinde gördüğü her şeyi dikkatle belliyerek, hem kendisine, hem içinde yaşadığı cemiyete fayda temin edendir. Bunlara askerlikte pişdar denir ki muharebede keşif hizmeti görürler. Boyıskavıt mukabili olarak biz türkler (izci) tabirini kullanıyoruz.[8]

Selim Sırrı, İngiliz "jenerali" Baden Powell'a da referans vererek gençlerin izcilik eğitimi sonucunda nasıl mücadeleci ve yapıcı olacağını anlatıyor. "Harbe muheyya bir asker gibi, izci hayat mücadelesine daima hazır olmalıdır. Bu hazırlık bedeni, ahlaki, fikri olmadıkça para etmez."[9] Askeri benzetmeler çok belirgin. Gençlerin ev dışına çıkarak kamusal-ulusal hayata adım atmaları gerekiyor. Ama bunu yapmadan önce kendilerini tabiatın vahşi koşullarında eğitmeleri, ulusal görevleri için bir asker gibi hazırlanmaları şart.

Gençlik aynı zamanda bir simge ve değer olarak da görülmüş bu yıllarda. Yine Selim Sırrı'nın sözleriyle, "genç kuvvetlidir, genç sıhhatlidir, genç neşelidir, genç serazattır, genç her şeydir. Gençlik başlıbaşına bir imtiyaz, bir şereftir!"[10] Devrim ile reform arasında hassas bir dengede duran "Türk inkilabı" kendini gençlik dolayısıyla kuvvetli ve mücadeleci sayar. Türk ulusu gençtir ve

6. Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, 1993, Routledge, s. 31.

7. Şerif Mardin Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine değin süren bir sorundan söz ediyor: bekâr ve alttabakadan gençlerin istihdam sorunu. Mardin'e göre, bu sorunun üstesinden, gençleri iktidasi sistemle bütünleştirerek değil, daha çok savaş aracılığıyla gelinmeye çalışıldı. "Türkiye'de Gençlik ve Şiddet", *Türk Modernleşmesi*, 1991, İletişim Yayınları, s. 279.

8. Selim Sırrı, *Radyo Konferanslarım*, 1932, s. 56.

9. *A.g.e.*, s. 58. 10. *A.g.e.*, s. 64-5.

"dünyayı sarsacak" atılımları askeri bir model çerçevesinde örgütlenecek gençlere emanet edilmiştir. İlelebet genç sayılan bir ulusun kendi geçmişi ve geleceğiyle nasıl sorunlu bir ilişki kurduğu konusuna hiç girmiyorum.

1930'lardan bugüne gençlik kavramının nasıl değişimler geçirdiğini incelemek başlıbaşına bir çalışma gerektiriyor. Ama kabaca şu şöylenebilir: Kemalizmin ulusalcı çerçevesinde yenilikçi ve devrimci olarak tanımlanan gençlik, kendisine verilen bu görevi her kullanmaya kalktığında ulusal devletin başına bela oldu. Cumhuriyet ideolojisi içinde hakikatin taşıyıcıları olarak yaşlıların yerine gençler geçirilmişti. Ne var ki, Şerif Mardin'in sözleriyle, "1930'larda bir dilek olan şey, 1977'de bir gerçek, ama üstesinden gelinmesi zor bir gerçek haline geldi."[11] 27 Mayıs'taki "devrimci gençlik" henüz düzene bir tehdit değildi. Ama "devrimci gençlik", devrim sözcüğünün içini tepeden inme komutlarla değil, kendi çoğul tecrübeleri ve ufku içinde değerlendirmeye çalıştığında toplumun düşmanı ilan edildi. 1970'lerde yaşananlar bunun en iyi örneği. Bu tarihe çok ayrıntılı olarak girmeye imkân yok ama bir paradokstan söz edilebilir yine de: Ulusalcı bir çerçevede "devrimci" olarak tanımlanmış olan gençlik sonuçta ulusa karşı devrimci olmakla suçlandı.

Ancak gençliğin rolü konusundaki ulusal değerlendirme uzun yıllar bir tür referans noktası oluşturmaya devam etti. 1970'lerin sonunda yaşadığım bir olayı hatırlıyorum. Kahramanmaraş'taki katliamı protesto etmek için üniversitenin bahçesinde eylem yaparken, "olayları" izleyen yaşlıca bir öğretim üyesi bana sonradan "demek siz de anarşistlere katıldınız," demişti. Ben de ona "katliamın vahşiliğinden, gençlerin buna sessiz kalamayacağından" sözetmiştim. O zaman anlayışlı, biraz da hüzünlü gözlerle, "evet, biz de 27 Mayıs zamanında gösteriler yapmıştık," diyerek başını sallamıştı. İkimiz de bu konuşmadan bir tür anlaşma duygusuyla ayrıldık. Farklı kuşaklardandık. Bizim attığımız sloganlarla onlarınki arasında hiçbir benzerlik yoktu. Ne de toplumsal değişim konusundaki düşüncelerimiz birbiriyle çakışıyordu. Ama bizi bir an için birleştiren referans gençliğin "devrimci rolü"ydü. Hareketlerimizin sonuçları ne kadar farklı olsa da, bu söylemsel referansı Kemalizmden devralmış olduğumuz açıktı.

Bu çerçeve ne zaman ortak bir referans noktası olmaktan çıktı? Bunun yanıtını vermek güç. Ama 1980'lerde resmi ve yarı-resmi söylem içinde gençliğe atfedilen özellikler arasında "devrimciliğin" olmadığını görmek mümkün. Gençlik bu yıllarda başka alanlara, en çok da tüketim içinde belirlenen alanlara yönlendirildi. Gençliğin devrimciliği marjinalleştirildi, bir "tehlike" olarak kodlandı.[12] Zaten devrimci gençler de fazla gürültü yapmadan susturuluyordu.

11. "Türkiye'de Gençlik ve Şiddet", s. 281.

12. Yakın zamanda "Dünya Gençliğinin Ören Buluşması" çeşitli "bürokratik" taktiklerle ertelendi. *Radikal* gazetesinde haber "Gençler potansiyel suçlu!" başlığıyla verildi.

İzciliğin yerini bireysel tecrübe olarak macera aldı, beraberinde özel ürünlerini, uzmanlık dergilerini getirerek. Gerçi gençlerin ulusal devletle göbek bağlarını koparma imkânları yoktu, eğitim ve askerlik buna izin veremezdi. Ancak ulusal söylemin yanısıra piyasa dolayımıyla şekillenen "yaşama biçimleri" söylemin tekçiliğini iyiden iyiye parçaladı. Ulusal söylem içinde bastırılmış ve yoksayılmış sınıfa, bölgeye, inanışa dayalı farklılıklar kendilerini yeni kategoriler aracılığıyla ifade etme kanallarını (medya) buldular. Özellikle medyada gençlik temel olarak yaşadığı hayata göre sınıflandırılmaya başlandı: serseri gençlik, motosikletli gençlik, futbolcu gençlik, diskocu gençlik, uyuşturucu kullanan gençlik, gecekondu gençliği...

Son on yıldır gençliğini 1980 öncesinde yaşamış olanlar arasında en sık karşılaşılan yargılardan biri, günümüz gençliğinin ne kadar "apolitik" olduğu. Kıyaslama sonucu bir serzeniş, ama en çok da bir suçlama. Bir yanıyla çok tanıdık bir yargı. Gençliğin en yüceltildiği dönemlerde bile "zamane gençliği"ni yeren değerlendirmelere rastlanır. Zaman nedense hep kötüye gitmektedir. Bunun yeni deneyimleri anlamakta zorlanan, kendi konumunu mutlaklaştıran bir tavır olduğunu düşünüyorum. Ancak burada önemli olan, yargıyı kimin nasıl bir çerçeveye başvurarak verdiği. Günümüz gençliğini değerlendirirken hangi kriterlere başvuruyoruz? Gençlerin hayatındaki, önceki kuşaklarla da ilgili olabilecek tahribatı anlamak için bu kriterler elverişli mi?

Bu kısa girişin ışığında "Türk Gençliği 98"[13] adlı araştırmaya bakmak istiyorum. Önsözde araştırmayı yaptıran Konrad Adeneur Vakfı adına şöyle deniyor:

> Türk toplumu Alman toplumuna kıyasla genç bir topluluktur. Türkiye nüfusunun yaklaşık %59'u 35 yaşın altındadır, fakat bu "Suskun Kitle" hakkında çok az bilgi vardır veya hiç net bilgi yoktur. Bu araştırmanın amacı, ciddi temsili bir etüt ile Türk gençliğinin kendisini nasıl gördüğünü, değer yargılarını ve temel tutumlarını, sorunlarını ve gelecek hakkındaki düşüncelerini daha açık olarak öğrenmektir. *Özellikle gençlik; geleceği ve bir ülkenin umudunu oluşturduğu için, gençliğin umutlarını, isteklerini ve endişelerini bilmek bizim için önem taşıyor* [*abç*].

Bu araştırmaya yön veren varsayım geçmiştekine benzer bir şekilde, gençliğin ülkenin umudunu oluşturması gerektiği. Ancak bu umut tanımlanmış değil. "Devrimci" bir umut olduğuna dair bir işaret yok. Daha ziyade eski ve yeni

Haberde şöyle deniyor: "Kürtler gibi, muhalifler ve solcular gibi gençler de potansiyel suçlu birilerinin gözünde." 8.8.1999. "Gençler devlete öfkeli" başlığıyla verilen *Cumhuriyet* gazetesi haberinde ise, organizasyon komitesi başkanının öfkeli sözleri yer alıyor: "Devlet, savaşa karşı çığlıklarımıza kulak tıkıyor, bilime ve sanata sahip çıkmamız istenmiyor, geleceğimize sahip çıkmamıza tahammül edilemiyor." 8.8.1999.

13. *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında,* İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Sosyal Araştırmalar Merkezi tarafından Konrad Adeneur Vakfı adına hazırlanmıştır.

çerçeveler arasına sıkışmış ve bu haliyle de "umudun" içini dolduramayan bir bakış olduğu söylenebilir. Kısaca araştırmaya bakarsak:

Araştırmada "gençlik" kavramsal olarak "kentsel nitelikli bir toplumsal kesim" olarak alınıyor. Araştırmanın ilk aşamasında araştırmanın çerçevesini belirlemek üzere İstanbul'da grup tartışmaları yapılmış, ikinci aşamada ise 11 ilde anket çalışmaları yürütülmüş. 15-27 arası 2200 kişilik bir örneklem söz konusu. Araştırmanın en ilginç yanlarından biri gençliği kümelendirme biçimi ve bununla ilgili analizler. Kümelendirme çalışması iki boyutta yürütülmüş, biri "tüketim/mülkiyet kalıpları", diğeri de "boş zamanları değerlendirme örüntüleri". Bu iki boyuta ilişkin değişkenler de şöyle saptanmış:

Tüketim/mülkiyet değişkenleri: kendine ait bir oda, banka hesabı, kredi kartı, otomobil, cep telefonu, bilgisayar, bisiklet, müzik seti, resim yapmak, spor yapmak.

Boş zaman değişkenleri: kitap okurluğu, dergi okurluğu, el işi yapmak, sosyal yardımlaşma, tavla oynama, maça gitme, bilgisayar/internet kullanma, müzik aleti çalma, diskoteğe/bara gitme, tiyatroya, konsere gitme.

Bu iki boyuttaki değişkenlerle ilgili yanıtlardan yola çıkılarak yapılan analizlerin sonucunda bir kümelendirmeye varılmış. Denekler dört kümeye ayrılıyor: "genç olamayanlar", "aydın eğilimliler", "varsıllar", "yalnızlar". Araştırma sonuçlarının medyaya yansımasında en çok vurgulanan ve başlığa çıkan küme "genç olamayanlar"dı. Benim de ilgimi en çok onlar çekti. Araştırmaya göre "genç olamayanlar"ın çoğunluğu düşük "sosyo-ekonomik seviye"den ve "görece az gelişmiş, geleneksel yaşam tarzının ağır bastığı yörelerde" yaşamakta. Kız/erkek arkadaşları pek olmamış, hayatlarında "birincil ilişkiler", yani anne, baba, kardeş ağır basıyor. Arkadaşlarıyla en çok konuştukları konular giyim kuşam, para ve iş. En çok Allah'tan korkuyorlar ama yalnızlık, sevgisizlik, parasızlık/işsizlik korkuları da yüksek. Yaşamları "içe dönük mekânlar"da –ev, kahvehane, mahalle– geçmekte. Sosyal yardımlaşma, kültür-sanat, parti, kulüp gibi kuruluşlarla pek bir ilişkileri yok. Geleneğe saygıyı, aileye, dine ve devlete-millete bağlılığı öne çıkarıyorlar, böylece "modernlik-geleneksellik" skalasının "geleneksel" ucunda yer alıyorlar. Otorite karşısında itaatkârlar. "İşsizlik, terör ve zengin-fakir uçurumuna diğer kümelerden daha çok, eğitim ve toplum hizmetleri sorunlarına ise diğer gruplardan az" önem veriyorlar. Avrupa Birliği'ne üye olma konusunda heyecanlı değiller. "Aydın eğilimliler" ve "varsıllar" gençliğin toplumsal sorumluluk sahibi olması gerektiğini düşünürken, "genç olamayanlar" gençliğe aktif bir rol tanımıyorlar. Kendilerini hem önceki kuşaktan hem de sonraki kuşaktan daha şanssız buluyorlar. En karamsar küme onlar. Siyaset konusunda kararsızlar ama ülke için lider adayları arasında Çevik Bir'i en az destekleyen de onlar (?).

Kim bu "genç olamayan gençler"? Özetle yoksul, taşralı, eğitim ve tüketim

imkânları açısından yoksun, kendilerine dönük ilgileri olmayan, küskün ama itaatkâr kişiler. Kamusal alanda bir "etkinlik"leri yok. İş, para, güvence derdindeler. Neden genç değiller? Araştırmaya göre:

> Bu kümenin gerek tüketim/mülkiyet, gerekse boş zaman değerlendirme değişkenlerinin hiçbir boyutunda pozitif ortalama vermemesi, genç olmaya özgü bir yaşam tarzına ya da bir "gençlik kültürü"ne sahip olmadığını göstermektedir. Bu kümedeki deneklerin tüketim kalıpları mütevazı ölçüde bile çeşitlenmemiştir. Kamusal alanda gözükmemektedirler; kültürel etkinlikleri çok sınırlıdır; içe dönük yaşamları da zenginleşmemiştir.[14]

Gençlerin değerlerini, umutlarını ortaya çıkarmaya çalışan araştırma koskoca bir küme oluşturan ampirik verileri ne bir ideale ne de bir gelecek umuduna bağlayabiliyor. Bu şekilsiz küme, "genç olamayanlar", araştırmacıların beklentilerine uymuyor. Gerçekliği anlamaya yarayan kavramlarla pratikte belirenler arasındaki mesafe bir türlü kapatılamıyor. Örneğin, gençliğin kentli tanımına rağmen bu grup gelenekselliğe, taşralığa sıkışıp kalmış. Bu gençlerin hayatında yer tutan mahalle, kahve gibi mekânlar araştırmada "kamusal" mekân olarak sayılmıyorlar. Ya da bu kişilerin işsizlik, gelir uçurumları gibi konulardaki endişeleri bir politik tavır olarak ortaya çıkmıyor. Belki de bu küme araştırmada ortaya çıkan sonuçların yorumlanması için gizli bir anahtar niteliğinde. Çünkü "suskun kitle" tanımına en çok uyan bu grup kötümserliği ve kayıtsızlığıyla aslında kalıplaşmış ve içi boşalmış "değer"lerle henüz anlamlandırılamamış pratik arasındaki yarılmaya işaret ediyor. Bunun en iyi göstergesi gençlerin toplumsal idealler konusundaki bölünmüşlüğü. Araştırmaya göre gençlerin çoğu toplumsal değerlere önem veriyor – %83'ü "gençlerin toplumsal sorumluluk sahibi olması gerektiği" görüşünü paylaşıyor. Ancak yine büyük çoğunluk "gençlik içinde amaçsızlığın, idealsizliğin ve vurdumduymazlığın yaygın olduğu" görüşünde. Birbiriyle çelişen bu iki değerlendirme Türkiye'deki ulusallaşma sürecinin dinamikleriyle anlaşılabilir ancak. Modern kentler yaratma idealinin taşralaşmayla sonuçlandığı, konuşan bir toplum yaratma heveslerinin suskun kitleler ürettiği, gençlere paye veren bir yaklaşımın gençleri pasifliğe, korkuya, vurdumduymazlığa ittiği toplumsal dinamiklerle... "Genç olamayan gençler" bu sürecin en gerçek sonuçları.

Yazının en başında kimsenin gençliği kendisine ait değildir demiştim. "Genç olamayan gençlerin"ki hiç değil. Onlar Kemalizmin bir imtiyaz olarak gençlik kategorisine girmedikleri gibi, günümüzün tüketim ve mülkiyetle belirlenen "gençlik kültürleri"nin de dışında kalıyorlar. O yüzden "genç" bile olamıyorlar. Vatana ve millete bağlı olduklarını beyan ettikleri halde bu ülke-

14. *Türk Gençliği 98*, s.122.

nin "umudu" içinde yer almıyorlar. Çünkü onlar bu ülkenin kendi umuduna bir türlü inanamayan kuşaklarının mirasçıları.

Kemalizmin gençliğe ulusal hedefler açısından önemli bir rol biçen çerçevesinin bir ölçüde bu araştırmaya taşındığını görüyoruz. Ama büyük bir değişiklikle. Gençlerin, hele taşralı ve yoksulsa, toplumsal hayatta bir "umut" olması beklentisinin boş olduğu anlaşılıyor. Araştırmanın medyadaki tanıtımında bu hayalkırıklığı açık bir şekilde ortaya çıkıyordu. *Radikal* gazetesinde araştırmanın haberi "Gençler genç gibi değil" başlığıyla verildi. Hemen altında da şu cümleler yer alıyordu: "Türk gençlerinin yüzde 47'si 'genç' prototipine uymuyor. Paraya değer vermiyorlar ama en büyük kaygıları maddiyat. Demokrasi beklentileri yok gibi. Yüzde 40'ı başka bir ülkede yaşamak istiyor."[15] Çok şaşırmış gibiyiz. Nasıl oldu bu? Sanki bu ülkede yıllardır eğitim kurumları giderek seviyesizleşmiyor, kamusal alandaki örgütlenmeler sürekli baskı altında tutulup dağıtılmıyor, gençlere işkence yapılmıyor, ve kuşaklar birbirine acı ya da alaycı bir boşvermişlikten, fırsatçılıktan başka bir miras aktarabiliyor... Yıldırım Türker aynı araştırmayla ilgili bir yazısında önemli bir saptama yaptı: "Kısacası gençler, genç gibi değil. Hepsi birer küçük asker."[16] Üç askeri darbe yaşamış, yıllardır süren bir savaşın olduğu bir toplumda bu da çok beklenmedik bir sonuç değil. Önceki kuşakların izcilerinden bugünün küçük askerlerine varan yolu değerlendirmek gerek. Kemalizmin görünürdeki ulusalcı ideallerinin ampirik verileri yorumlamakta ne denli işe yaramaz hale geldiğini görüyoruz. Sorgulanmamış, başka olgularla ilişkisi kurulmamış varsayımlar, aynen kendi çocuklarına bakıp da "bu ucubeyi biz mi dünyaya getirdik?" diyen anababalar gibi veriler karşısında şaşkınlığa düşüyor. Ne tuhaf, gençler artık umut değilmiş, umutlu da değilmiş! Oysa yine Batı ile karşılaştırmalı bir yaklaşımla 1958'de yapılan bir araştırmada benzer sonuçlardan söz ediliyor: "Üniversite öğrencileri arasında yapılan araştırma Türk gençliğinin, Batılı akranlarından çok farklı olarak, dünyanın tehlikelerle dolu bir yer olduğuna, insanların da temel olarak kötü ve tehlikeli olduğuna inandıklarını gösteriyor."[17]

Araştırmadan çıkarılabilecek bir başka sonuç gençliği değerlendirecek "idealler"e ilişkin kriterlerin nasıl kapitalist kriterlerle iç içe geçtiği. Burada umut bu kez de kapitalistleşme olarak işlem görüyor. Ama bu da çok tatmin edici bir kriter değil. Bir bakıyoruz gençlerin hemen hemen yarısının "tüketim kalıpları mütevazı ölçüde bile çeşitlenmemiş". Batılı kriterler de işe yaramıyor açıkçası. Hem idealden hem de tüketimden uzaklıklarıyla en yoksul gençler

15. *Radikal*, 10.3.1999. 16. *Radikal*, 14.3.1999.

17. Araştırmaya Nuri Eren, *Turkey Today and Tomorrow: An Experiment in Westernization*, Pall Mall Press, 1963 kitabı içinde değiniyor, s. 251. Araştırma Herbert Hyman, Arif Payasoğlu ve Frederick Fry tarafından "The Values of Turkish Youth" adlı bir makalede sunulmuş. *Public Opinion Quarterly*, XXII, No. 3, 1958.

"model" dışı kalıyor. O zaman gençlerin yarısı yok sayılacak. Bunlar gence benzemiyor denecek. Tecrübeleri düzlenecek, çelişkileri, çatışmaları anlaşılmaz kılınacak. Politikayla ilişkileri –muhalif ya da değil– silikleştirilecek.

"Genç olamayan gençler"le önceki kuşaklar arasındaki bağ da son derece kopuk görünüyor araştırmada. Yıldırım Türker'in dediği gibi: "Gençler bezginlikleri, kekemelikleri, düşük bir vasatla yoğurulmuş varoluşlarıyla bize görünüyorlar. Tuttukları aynada yara bereyle de olsa ucuz atlattığımızı sandığımız yakın tarihimiz yüzümüze sırıtıyor. Gençler, genç değil. Biz, can çekişiyoruz."[18] 1960'ların sonunda, 1970'lerde devrimci idealleri için mücadele eden gençlerin büyük kısmı devlet tarafından etkisiz hale getirildiler, geriye kalanlar bugün artık genç değiller. 1990'larda biyolojik olarak genç olanların büyük bir kısmı ise aslında genç olamıyorlar, dolayısıyla onlar da genç değiller. Ben işe iyi yanından bakayım diyorum. Her kötü durumda bir iyi yan vardır (Her iyi durumda da bir, hatta birden çok kötü yan olduğu gibi). Ulusallık ve piyasalar üzerinden tanımlanan gençlik kriterlerini bir kenara bırakıp her iki anlamda da genç olmayanlardan kimileri belki birbirlerini bulup bu ipliği pazara çıkmış düzene direnmek, korkularını yenmek için hasar tespiti yapmaya girişebilir, taleplerini oluşturmaya başlayabilirler. Nasıl olsa kaybedecekleri bir gençlikleri bile yok!

18. *Radikal*, 14.3.1999.

—

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Johan Galtung

BİR BAŞKA AÇIDAN

İNSAN HAKLARI

Çeviren: Tuncay Birkan

"Kitabımın temel tezi, insan haklarının kesinlikle Batılı olduğu ve Batı'da bu hakları ortaya çıkaran yapının, kültürün ve her şeyden önce de sürecin (ABD ve Fransa) damgasını taşıdığıdır. Ancak bu hakların Batılı olmaları evrensel olamayacakları anlamına gelmez. Yine de, bu hakların evrensel olup olmamalarının ölçütü, tanım itibariyle, Batılı = Evrensel denklemi olamaz. Bu hakların evrenselliğinin ölçütü, onların kabul edilebilirliği (üstelik bu kabulün Batı eğitimi almış olan veya bir bölgede elit konumunda bulunan kişilerden değil halktan gelmesi gerekir), öteki kültürler ve yapılarla uyumluluğu olmalıdır daha ziyade. Elinizdeki kitap insan bedeninin ve ruhunun dokunulmazlığının, kanun nezdinde eşitliğin Batılı ama aynı zamanda evrenselleştirilebilir üç fikir olduğunu, bu üç fikrin Uluslararası İnsan Hakları Senedi'nin önemli parçalarını oluşturduğunu öne sürmektedir.

Ayrıca, kuşkusuz başka uygarlıklar da içlerinde evrensel normlar barındırabilirler. Bu normların birer öneri olarak ortaya sürülmesi; ötekilerin, özellikle de insan haklarını başka her uygarlıktan daha fazla ihlal etmiş olan kibirli Batı'nın bu önerilere kulak vermesi gerekmektedir. Bu önerilerin global bir diyaloğun parçası olmaları, savların ne olduklarının anlaşılması, önerilerin birer insan hakkına dönüşmeden önce olgunlaşmaları gerekmektedir." *–Johan Galtung*

METİS YAYINLARI
İpek Sokak No. 9, 8000 Beyoğlu, İstanbul
Tel. 2122454696 Faks: 2122454519 e-posta: metis@turk.net

İzzet Yasar

DİL OYUNLARI

babamın cumhuriyetinde dil oyunları uzun
uzun aralarla oynanır
asurlu bir kız insanbulda bembeyaz ağlatılabilmiştir

bünyesine iğneyle tutturulmuş düşün düşünce
uğurlu darbelerle uğurlanır
kamul ve aydın bir büzgen kamaşması içinde

bir türlü uyuyamayanların bölgesine girersen
alay fenerli bir törene gerilmişleri görürsün
hayatlarından tutulup kopartılarak

ancak çok ötelerde bir şiir ay rengi adamların
başka dille konuşanların ülkesine uğrayışlarındaki
ürpertiyi anlatabilirdi

ah büyük meclisim ne hüzünlüsün
bir halk temsilinden arta kalan kürtük
yasana yasana künklerine kadar süpürülürken

ilenç babaya ilenç adadım utanç anaya utanç taşıdım
kırk yıl ve dümdüz
devletim beni düşünde görmüş ki böyle yormuş

akdenizde bir kısrak gerisi gibi kımıldayan işkil
dilerim birdenbire yitirdiğin her şeyini
içinde dört mıha bir bir ve yeniden yitirirsin

DUMUR

boyunları haçlarından koparılmış
o en derin odalarda aynasız büyütülmüş çocuklar
büyüklüğü anılan bir kapının kanatlarına yamanırdı

kırkı da kaykılmış kırk ulema abansın diyedir
altın bir bileziğin içinde dönen çocukların
at meydanından ışıklı hünerlerle geçişi

kafa o kafa ağır bir dumur sonrasında
doğmuşlar doğdukları anda yazıldı
loncasızlık loncasına

artık hep iki ağızdan bir ant içimine dizilmişlerdir
adları olan rüzgârların taşıdığı sesleri
düğümlenmiş boğaza inen çıkar sokaklarda birikir

öğrenecekler cezalı koşmayı tek ayak zıplayarak
önlerine asılı ağır emaneti sallayarak
türklerin tarihi şaşılası beden hareketleriyle doludur

ara verelim de bakalım köprüler duruyor mu
herkesin babası yerinde mi akıntı sürüyor mu
mezarlardaki yazılarda bir kayma olmasın

ay altında devşirilmiş tıraş edilmiş
geceleri yanan kokulu çocuklar
tango yapanların rüyalarında yerlerine girer

BEN DE İSTEREM

Nurdan Gürbilek

Orhan Gencebay 70'ler boyunca hep aynı şarkıyı söyledi. Başlamadan biten aşklardan, ancak mahşerde kavuşulacak sevgililerden, sevgilinin hasretiyle yıllarca beklemekten söz etti. O yıllarda bir erkekten duymaya alışık olmadığımız ağlamaklı sesiyle bize hep aynı hikâyeyi anlattı. Kara sevdalardan, gülmeyen bahtlardan, bitmeyen çilelerden, dönülmeyen yeminlerden söz etti. Hiçbir zaman ulaşılamayacak uzak bir imgeye tutulmuş, o imgeye duyulan arzuyla hastalanmış bir âşığın söylemiydi onunkisi. Israrla aynı hikâyeyi kurdu: Kadın vefasızdı, uzaktaydı, erişilmezdi; erkek kadının elinde oyuncak olmuştu, garipti ama onurluydu.

70'lerde Orhan Gencebay'ı ilk kez dinlediğimde, bu şarkıların sözleri kadar, bu inleyen, sızlanan, ah çeken erkek sesi de bana oldukça müstehcen gelmişti. Kurgusal bir Doğu'yu, daha çok Hint çayırlarını ya da Mısır çöllerini hatırlatan bu tuhaf şehirli müzik; kederli bir içerikle oynak ritmleri, göbek havasını, melodiyi yaydıkça yayan yaylıları bir araya getiren bu garip şarkılar; o yıllarda yalnızca bende değil, aydınlanmış bir bilincin içinden konuşmaya çalışan birçok insanda da utançla akraba bir duygu uyandırmıştı. Arzunun böyle uluorta dile getirilişinde, kendini dilenciye ya da idam mahkûmuna benzeten bu acıyla yıkılmış erkek figüründe, kontrolsüz bir arzunun, bir ölçüsüzlüğün, bir taşkınlığın izlerini görmüştüm. Mahrem olanla kamusalı tuhaf bir biçimde iç içe geçirmiş, aşkı zulmün metaforu haline getirmişti Gencebay. İnsanları garipliğin içine yerleşmeye çağıran bu şarkıların, garipliğin siyasal bir terbiyeyle dönüştürülebileceğini, yoksulların karanlık yazgısının kültürel bir aydınlanmayla aşılabileceğini düşünen insanlara müstehcen gelmesi kaçınılmazdı. Öyle de oldu: O yıllarda Orhan Gencebay o insanlar tarafından, dizginlenmemiş bir arzunun, terbiye edilmemiş bir refleksin, ipini koparmış bir taşranın sesi olarak algılandı.

Oysa şimdi geriye baktığımda, Orhan Gencebay'ın şarkılarında bir refleksten çok, bir fren olduğunu farkediyorum. Gencebay ısrarla arzudan söz ediyordu söz etmesine, ama aynı zamanda bu arzunun bastırılması gerektiğini de vazediyordu. Arzularının kadınına hiçbir zaman kavuşamayacağını biliyor,

arzu oyununda baştan yenik olduğunu bilerek konuşuyordu. Bu yüzden de kendisini dinleyenlere, arzuyla doyumu arasında daima var olacak gerilimden pekâlâ haz alınabileceğini, burdan da bir ruhsal enerji çıkartılabileceğini söylemeye çalışıyordu. "Benim de her şeyde bir hakkım vardır" diyordu demesine ama "hakkımı hemen ver!" yerine, "istemem namertten bir yudum çare" diyordu örneğin; "dertleri zevk edinmek"ten, "acının tiryakisi" olmaktan, "aşka hasret kalmak"tan söz ediyordu. Yukarıda "fren" derken kastettiğim de bu: Orhan Gencebay 70'lerde popüler olan şarkılarıyla, şehrin yeni sakinlerini, onları sürekli uyaran büyük şehir karşısında geri çekilmeye çağırıyordu sanki. Onları istek kipinde değil, sitem kipinde konuşmaya; doyumsuzluğun, kalp kırıklığının, hatalılığın ("hatasız kul olmaz") içine yerleşmeye; âşık olunan kişidense aşkın kendisini, arzu duyulandansa arzunun kendisini arzulamaya davet ediyordu. Şehre neden söz geçiremediklerini, neden garipliğe mahkûm olduklarını, dünya nimetleriyle aralarında neden kapatılamaz bir mesafe olduğunu anlamlandırmaları için, onlara adanmışlığın, tahammülün, tevekkülün sözcüklerini öneriyordu.

Bu yeniklik söyleminin, 70'lerin tüm hayatı dönüştürecek mutlak bir devrim beklentisine dayalı, devrimin geleceğinden emin muzaffer sol söyleminin tam karşıtı olduğu söylenebilir. Ama aynı zamanda, bu muzaffer söylemin sonunda yaşayacağı yenilgiyi içinde taşıdığı da söylenebilir. Çünkü bu şarkılar da benzer bir iklimin içinden söylenmişlerdir. Orada da mutlak karşıtlıklara dayalı bir dünya vardır; dost-düşman, yalan-hakikat, hasret-vuslat, günah-sevap birbirinden kesin sınırlarla ayrılmıştır. Orada da arzu gücünü, arzulananın mutlak anlamda erişilmez, arzulayanın ise mutlak anlamda onurlu olmasından alır. Orada da aşk söylemi ancak uzak bir yarında varılabilecek bir mutluluğa ayarlanmıştır; âşık, bütün duygusal enerjisini uzak geleceğe, ancak mahşerde kavuşulacak sevgiliye yatırmıştır. Ama aynı zamanda, orada da bir adalet talebi vardır. Adil olmayan babaya karşı tüm ailenin haklarını savunan "ağabey"dir Orhan Gencebay.[1] Memur çocuğudur ama yoksulların adına konuşur; şehirlidir ama şehirde yolunu bulamamışların çilesini dile getirir. Arzudan söz eder ama başkalarının haklarını savunan, bu yüzden de kendini ister istemez "akıl" konumuna yükselten herkes gibi o da feragatin terimleriyle konuşur. İktidara aday bütün ağabeyler gibi o da kendi isteklerini ertelemek zorundadır. Orhan Gencebay 70'lerdeki popülerliğini, bu iki özelliği birden içermesine borçludur: Bir yanıyla sokağın dilini, şehrin yeni sakinlerinin dertlerini dile getirir, bu yüzden de Türk müziğinin alışılmış terbiyesini ihlal eder, bir yanıyla da gele-

1. Orhan Gencebay'ı 70'lerde popüler kılan şeyle, aynı yıllarda solu popüler kılan şey arasındaki akrabalığı daha önce bir başka yazıda ele aldığımdan, burada fazla girmiyorum. "Vicdan ve Teknik", *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, 1992, ss. 98-108.

nekten yararlanmaya çalışır. Bir yanda bir taşkınlığın sesidir, diğer yanda ağırbaşlıdır, efendidir, edeplidir. Arzunun kendisini bir özgürlük söylemiyle değil, tersine bir feragat söylemiyle ifade ettiği, ancak bastırarak dile getirebildiği bir dönemin yıldızıdır.[2]

Yakın dönemde bir ses, söz ve görüntü patlamasıyla birlikte bize kendini bir "arzu patlaması" gibi de sunan bir değişim yaşandı Türkiye'de. İştahı ve hevesi kışkırtan, insanları istek kipinde konuşmaya çağıran, arzularını hemen ve şimdi doyurmaya davet eden bu yeni kültürel iklim, onu açıklayabileceğimiz hikâyeyi de birlikte getirmişti: Uzun yıllar baskı altında tutulmuş olan arzu (son yılların tenden, istekten, arzudan söz eden yığınla şarkısından birinin sözleriyle söylersek "yaşamadığım çıplak arzularım") artık patlama noktasına gelmişti. Uzun yıllar görev bilinciyle, terbiyeyle, memurluk ahlakıyla yetiştirilmiş toplum, yıllardır ertelemek zorunda kaldığı isteklerini nihayet ifade etme imkânını bulabilmişti. Feragate dayalı kültür yerini bir arzu kültürüne bırakmış gibiydi.

Bu hikâye, kısmen doğru. Gerçekten de Türkiye'de 80'lerin ikinci yarısında başlayan, 90'lar biterken etkisini kısmen de olsa hâlâ sürdüren bu değişim, bu toplumun modern olabilmek için o güne kadar dışarıda bıraktığı, modern kültürel kodların dışına ittiği birçok şeyin (en başta taşranın ve cinselliğin) büyük şehrin imkânlarıyla buluşmasını, kendisini daha özgürce ifade etmesini içeriyordu. Bu dönemin yıldızı, arzuyla doyumu arasındaki imkânsızlığı vurgulayan, insanlara sabır ve tevekkül vazeden Orhan Gencebay olamazdı. Yeni dönemin yeni arzusunu ancak daha taşralı, daha tensel, daha iştahlı bir ses dile getirebilirdi. Öyle de oldu: Orhan Gencebay'ın yerini, yabancı topraklarda kendine güvenmeyi öğrenmiş, o güne kadar "bozuk" olarak horgörülmüş şive-

2. Sanırım burada önemli olan, Orhan Gencebay'da bu ikiliğin tek bir imgede bütünleştirilmiş olmasıydı. Belki bunun tam karşıtı, Zeki Müren'in sunduğu imgedir. Çünkü orada da bir ikilik vardır, ama bu iki yan hiçbir zaman tek bir imgede bütünleşmez, daima iki ayrı parça olarak kalır. Zeki Müren büyük bir zerafetle konuşur, nazik ve ince bir insan izlenimi verir, ama bu abartılı İstanbul şivesinin hemen altından, ağzı bozuk bir dil görünüverir. Filmlerinde jönü oynar, ama aynı filmlerin rüya sahnelerinde, seyircinin karşısına birden rengârenk tüyler, şifonlar, payetlerle çıkıverir. Bu yüzden de onun kamusal imgesi, daima abartılı bir efendilikle küfür, zerafetle argo, aşırı haysiyetle zillet arasında gidip gelir. Onu, bu milletin hem sanat güneşi hem de soytarısı kılan da budur. Şimdilerde, aynı yarılmanın artık iyice karikatürleşmiş biçimini Bülent Ersoy'da da görüyoruz. O da bir yandan "Hakk'ı Taala"sız, "efendim"siz, yapmacık bir Osmanlıcayla kurulmuş şık nezaket cümleleri olmaksızın konuşmuyor, ama kafasının tası atınca da altından yakası açılmadık küfürler, vahşi bir argo dökülüveriyor. Hiçbir zaman bütünleşmeyen, hep ayrı kimlikler olarak varolacak iki ayrı dünya.

sinden olduğu kadar kendi sevme kapasitesinden de büyülenmiş ("Allah Allah bu nasıl sevmek"), zaman kaybetmeden hedefe doğru ilerleyen ("Ben sana dolanayım"), uzaktaki ulaşılmaz soyut sevgiliye değil de adı sanı belli bir sevgiliye seslenen ("Oy Oy Emine") şarkılarıyla İbrahim Tatlıses aldı. Uzun yıllar ağabeyinin arzusu, onuru, ağırlığı altında ezilen, başkasının onuru uğruna dünya nimetlerinden mahrum kalan küçük kardeş sonunda basmıştı çığlığı: "Ben de İsterem."

Bu "istek" şarkısı, yalnızca İbrahim Tatlıses'in mahrumiyetten imkâna açılan hayat hikâyesini değil, aynı zamanda tüm toplumun, kendisine artık bir külfet olarak gelen bir feragatin yükünden kurtulma isteğini de dile getirdiği için bu kadar popüler oldu bence. İbrahim Tatlıses, başkalarının kendisinden daha çok imkâna sahip olduğunu gören herkesin pekâlâ içinden geçireceği bu cümleyi, pişkin ama aynı zamanda muzip bir ses tonuyla uluorta dile getirebilmişti. Orhan "ağabey" gitmiş, yerine "kıro çocuk" gelmişti. Nitekim Türkiye'nin, ağabeyinin vicdanında bir figüran olmaktan sıkılmış bütün çocukları, İbrahim Tatlıses'i çok sevdi. Onun şarkıları sayesinde göğüslerini gere gere konuşmayı, yakın zamana kadar sırt çevirmek zorunda kaldıkları dünya nimetlerinden paylarını istemeyi, bir yabancının aracılığı olmaksızın kendi seslerini duyurmayı öğrendiler. Arzunun içinde dolaştığı kültürel iklim baştan sona değişmişti.[4]

Fransa'daki 68 hareketinin "her şeyi istiyoruz, hemen şimdi" sloganı akla gelebilir burada. Bağlamın çok farklı olduğu söylenebilir. Her şeyden önce politik bir vurgusu olan bir slogandır bu. Ama Avrupa'da, üzerine konuştuğumuz dönemden neredeyse yirmi yıl önce dile getirilen bu sloganın, Türkiye'de muhatabını ancak 80'lerde bulduğunu da hatırlamakta yarar var. Bu slogan Türkiye'de keşfedildiğinde (ki 68 kuşağının adı da 68'de ya da 70'lerde değil, 80'lerde konmuştu) Batı'da politik içeriğinden arınmış, bu dünyadan hemen şimdi haz alınmasını, her şeyin hemen şimdi tüketilmesini isteyen tüketim toplumunun sloganı haline gelmişti çoktan. Türkiye'de ise insan hakları ve feminist talepler çerçevesinde yapılan bu politik vurgu çok kısa sürdü; hemen ardından bu slogan, bu ülkeye özgü yerel renkler de kazanıp "Ben de İsterem"e pek uzak olmayan bir yere yerleşiverdi. Burdan bakıldığında 70'lerin "Batsın Bu Dün-

4. Bu iklim farklılığı, Orhan Gencebay'ın 80'lerde yaptığı şarkılarda bile hissedilir. Meral Özbek, Gencebay'ın bu dönem şarkılarının, 70'lerdeki "aşkın" döneminde görülen gerilimi kısmen yitirdiğinden, arzunun daha dünyevi, daha somut, daha özgül özellikleriyle ele alınmaya başladığından, daha neşeli, oynak ritimlerle anlatıldığından söz eder. Karşılıksız aşka yatırılan arzu yavaş yavaş çözülmeye, kendine daha gerçekçi hedefler aramaya başlamıştır. "Sevenler mesut olmaz" kararlılığından "başka bir sevgili bulacağım, seni unutacağım" arayışına girilmiştir. *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İletişim Yayıncılık, 1991, ss. 208-11.

ya"sı, hiçbir zaman doyurulamayacak mutlak arzudaki ısrarı, "hemen şimdi"ye değil de uzak geleceğe olan yatırımı, bu anlamda da bir freni, tüketim toplumu karşısındaki anakronik bir direnişi temsil ediyordu.

Bunlar bazı şeyleri açıklıyor. Ama bu hikâyede yanlış anlaşılabilecek, kısmen de yanlış ifade edilmiş bir yan da var. Her ne kadar 80'lerde başlayan süreç kendini bize bastırılmış arzunun nihayet ortaya çıkması olarak sunduysa da, bu tam da doğru değil. Çünkü aslında yaşanan, arzusuzluktan arzuya doğru ilerleyen bir süreç değil, arzunun yapılanmasının ya da dinamiğinin değiştiği bir süreçti. Bu süreçte ortaya çıkan, kendini ilk kez dile getirme imkânı bulan yepyeni bir arzu değildi. Tersine, geçmişin daha bütünleşmiş, tek tek istekleri bütünsel bir hikâye içinde eriten, daha örgütlü, daha mutlak arzusu çözülmüş, bileşenlerine ayrılmıştı. Kısacası, arzuya bir sınır oluşturan, bu sayede de bütünsel bir yapı kazandıran hikâye ortadan kalkmıştı. Gençliğe adımını 70'lerde atan, arzusunu ancak bastırarak ifade edebilen, bu mutlak arzuyu iktidar karşısında topyekûn bir meydan okumaya dönüştürmüş insanlara şimdi tuhaf gelen de buydu: Artık tek tek istekler, bütünsel bir arzunun parçası olmaksızın ortalıkta rahatça boygösterebiliyor, kısa vadede kendilerine daha somut, belki daha gerçekleşebilir hedefler arayabiliyor, yalnızca kendini temsil etmenin verdiği rahatlıkla bir an önce doyurulmayı talep edebiliyorlardı. Geçmişte arzuya eşlik eden, onu vareden onur, birden anlamsızlaşmıştı.

Orhan Gencebay'ın şarkılarıyla İbrahim Tatlıses'inkileri karşılaştırdığımızda, fark açıkça görülür. Biri yatırımını arzuyla doyumu arasındaki örtüşmezliğe yapmıştır; o mesafeden haz türetmeye çalışır. Diğeri, tersine, her ne kadar bazen kederden söz etse, hicrandan filan dem vursa da, hem şarkıları hem de kamusal kimliğiyle gayet net bir biçimde isteklerinin doyurulmasını ister. Biri enerjisini istediğinin verilmemiş, bu dünyada zaten verilmeyecek olmasından alır. Diğeri her şeye rağmen istemekten (ve olabildiğince almaktan) yanadır. Biri doyurulması imkânsız bir arzunun ağırlığıyla konuşur, bir tür aşkınlıkta ısrar eder, beklemenin onuruna sığınır. Diğerinde ise doyurulmuş tenin, herkesin gözü önünde dile getirilmiş iştahın, aslında yüzeyin de fena bir şey olmadığını itiraf etmiş olmanın hafifliği vardır. "İstemem namertten bir yudum çare" ile "ben de isterem" arasındaki esas fark budur. Gencebay kitle kültürünün, yarattığı ilahların etrafındaki sahicilik halesini henüz yok etmediği bir dönemin yıldızıdır. İbrahim Tatlıses ise bu devirde sahiciliğe yatırım yapmanın beyhude olduğunun farkındadır; kendini baştan bir şaka olarak, kendinin taklidi ya da parodisi olarak kurar. Bu yüzden de "Ben de İsterem"in içinde, bu cümlenin parodisi olabilecek bir cümle (örneğin bir "Ellere var da

bize yok mu?") daima vardır.

Babayla ilişkiye gelince: Nasıl Orhan Gencebay aşkınlıktaki, tevekküldeki, çiledeki ısrarıyla yenikliğe, bir zamanlar sesini dile getirdiği sokağın dışına düşmeye mahkûmsa, bu ikincisi de daha baştan ailenin şımartılmış çocuğu olmaya mahkûmdur. Babasına meydan okumadığı, onun yerine göz dikmediği sürece, çocuksu talepleri hemen karşılanacak, özellikle de o talepler kışkırtılacaktır. Yalnızca İbrahim Tatlıses'in değil, günümüzün taşradan ya da yoksulluktan gelme bütün yıldızlarının yazgısı benzerdir. Sibel Can'ın, Hülya Avşar'ın, Mahsun Kırmızıgül'ün ya da bu toplumunun bir türlü başı beladan kurtulmayan "suçlu" yıldızlarının yüzünde, nihayet yükselmiş olmaktan duyulan memnuniyet kadar, isteklerinin ne pahasına olursa olsun nasıl olsa karşılanacağını bilmenin rahatlığı da vardır. Ya da zar zor elde ettiği bu yeri ne pahasına olursa olsun koruma isteği kadar, suçluluk duygusunu çoktan geride bırakmış bir toplumun suça yatkınlığını bilmenin pişkinliği vardır.

Bazı yeni boyutlar ekledik. Ama bu hikâyede, bana hâlâ eksik gelen bir yan var. O da şu: Bizler kültürel alandaki bu değişimi, ona eşlik eden cinsellik patlamasını, arzuyu parçalarına ayırıp tek tek bütün bileşenleri hızla söze, sese, görüntüye dönüştüren bu "pornografikleşme" sürecini hep 80'lerin bir tezahürü olarak gördük. Buna bağlı olarak 70'leri her bakımdan 80'lerin negatif imgesi olarak düşündük. Oysa, kişisel tarihimiz açısından değil, tüm toplumun tarihi açısından bakıldığında, 70'lerdeki kültürel ortamın hiç de o kadar yekpare olmadığı görülür. Unutuldu gitti: Oysa Türkiye'deki ilk pornografi patlaması 80'lerde değil, 70'lerde yaşanmıştı. 1975 ile 1980 arasındaki beş yıllık dönem, o dönemde anıldığı adla söylersek, bir "seks furyası" dönemiydi. Bu yıllarda Türkiye'de çevrilen filmlerin büyük çoğunluğunu seks filmleri oluşturuyordu.[5] Gerçi toplumun dar bir kesimine, bu filmlerin oynatıldığı izbe sinemalara giden erkek seyirciye yönelik, kendini baştan "pis" bir şey olarak tanımlamış bir pornografiydi bu. Ama tam da "pis" olmasıyla, 70'lerin onurlu dünyasının tam karşıtıydı. Bir türlü vuslata eremeyen sevgililere, karşılıksız kalmaya mahkûm aşklara, bunların hikâyelerini anlatan içli, dramatik, ağlamaklı seslere inat, pornografide vuslat anı, çoğu kez komedi kalıplarında da olsa ifadesini bulmuştu. "Civciv Çıkacak Kuş Çıkacak", "Tarağımla Oynama", "Şehvet Kurbanı Şevket" ya da "Öttür Kuşu Ömer". Bütün bunlar, oradaki komik cinsellik, kadınları kolayca elde edebilen komik erkek figürü, mutlak bir arzu uğruna tüm

5. Kesin bir rakam vermek gerekirse: 1979'da çevrilen 195 filmden 131'i seks filmiydi. Giovanni Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*, 2. cilt, 1960-1986, Metis Yayınları, 1988.

dünyayı elinin tersiyle iten ağır ve ağdalı "Sevenler Mesut Olmaz"ın, o şarkıdaki bütün dünyanın yükünü taşıyan zordaki erkek figürünün öbür yüzüydü.

Şunu söylemek istiyorum: Bize sanki 80'lerde başlamış gibi görünen arzu patlaması, her ne kadar dar bir alana sıkıştırılmış olsa da, aslında 70'lerin içinde de vardı. Bize şimdi yekpare bir bütün, topyekûn bir feragat dönemi olarak görünen, uzun süredir hep 80'lere atıfla "80 öncesi" olarak kavramlaştırdığımız 70'ler, kendi içinde ikiye bölünmüştü. Bir yanda, hiçbir zaman doyurulamayacak bir arzunun verdiği enerjiyle iktidarla rekabeti göze almış, insanları büyük şehrin kışkırtıcılığına kapılmamaya, bugünden değil uzak yarından bir şeyler beklemeye çağıran bir ses vardı. Diğer yanda ise feragate razı olmayan, buna zaten imkânı da olmayan, arzularının kadını uğruna yasayla çatışmaktansa kendini baştan çocuksu taleplerle sınırlamayı, müstehcen ve komik olmayı kabul etmiş ikinci bir çağrı. Bu ikincisinin komikliğin dışında, ondan daha önemli olan bir başka özelliği daha var. Arzuların erişilmez, yüce ve güzel kadınının yerini orada, her tür aşkınlıktan soyulmuş, çirkin ve zelil kadınlar almıştır. Bir haysiyet olarak yaşanan arzunun karşısına, bu kez bir zillet olarak yaşanan cinsellik dikilir. 70'leri anlamaya çalışırken, bu ikisinin birlikte tek bir dünya ettiğini unutmamak gerekir. Aslında 70'lerin arzusu varlık koşulunu, tam da bu iki dünyanın örtüşmezliğinden alır.[6] Bir yanda "Batsın Bu Dünya" varsa, diğer yanda "Civciv Çıkacak Kuş Çıkacak", bir yanda "Bir Teselli Ver" varsa, diğer yanda "Ölene Kadar Seks", bir yanda "Başa Gelen Çekilirmiş" varsa, diğer yanda "Şehvet Delisi" vardır. Bir yanda arzuyu uyaran ama doyurmadan bırakan, gösteren ama vermeyen kadın varsa, diğer yanda ayrım gözetmeden veren kadın vardır. Bir yanda insanları cezbeden ama tatminsiz bırakan büyük şehir varsa, diğer yanda her türden açlığı doyurmaya aday ikinci bir büyük şehir vardır.

6. Slavoj Zizek "Pornografi, Nostalji ve Montaj" adlı yazısında (*Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, MIT Press, 1991) romantik filmle pornografik film arasındaki farka değinir. Romantik filmde aşk sahnesinde daima aşılmaz bir sınır vardır; aşk bir noktaya kadar anlatılır, o nokta geldiğinde görüntü bulanıklaşacak, kamera uzaklaşacak, ya da sahne düpedüz kesilecektir. Bu yüzden, cinsel organların iç içe geçtiği "o anı" hiçbir zaman göremeyeceğizdir. Oysa pornografide sınır kalkmıştır; "o an" gizlenmez, tersine her şey onu göstermenin bir bahanesidir. Ama burada bir paradoks da vardır. Aşk filminde zevk vermesi beklenen şey daima gizli kalır; pornografide ise zevk vermesi beklenen şey gösterilmiştir, ama aynı zamanda radikal bir biçimde yok olmuştur. Arzuyu gösterdiğimiz anda, sanki ondan fazla uzaklaşmışızdır, bu yüzden de "o an" artık hiçbir anlam ifade etmez. Romantik filmde bir hikâye vardır, arzu tatminsiz kalır; pornografik filmdeyse hikâye "esas meseleye" girişin bahanesidir, dolayısıyla da hikâye filan yoktur. Birinde arzu hep daha ilerdedir, diğerinde ise çoktan geride kalmıştır. Yukarıda anlattığımız bağlama geri dönersek, arzu ne birinde ne ötekinde, tam da bu iki dünyanın örtüşmezliğindedir.

Dönemin gazetelerine göz gezdirirsek, bu iki kutbu ya da burada net bir biçimde kutupsallaşan farklı eğilimleri hemen farkederiz. Aradaki dolgu malzemesini –popüler basının her zaman vazgeçilmez unsuru olan trafik kazalarını, intihar eden âşıkların hikâyelerini, cinnet, cinayet ve felaket haberlerini çekip çıkardığımızda– açık bir biçimde ikiye ayrılır dünya. Bir yanda açlık grevleri, ölüm oruçları, direniş, çatışma ve boykot haberleri vardır, diğer yanda örneğin bir *Hürriyet*'in dört tam sayfası gazino, gece klübü, müzikhol ilanlarına ayrılmıştır. Bir yanda gözaltılar, işçi-polis çatışmaları, iş bırakmalar, mitingler vardır, diğer yanda şuh bakışlı şarkıcı ilanları, bedava seks plakları dağıtan dergiler, süper striptizler, seks show'lar, ekstra menüler, konsomasyonlar, dampingler vardır. Bir yanda Gencebay'ın teni olmayan, yüzü bile olmayan zalim kadını vardır, diğer yanda ise sabit bakışları, takma kirpikleri, hafif aralık ıslak dudakları, kabarık bukleli sarı saçlarıyla sanki hep aynı kadın, kulağının arkasına sıkıştırılmış yapma çiçeğiyle gülümsemeye zorlanmıştır. Biri sanki "arzunu bastır ki örgütleyebilesin" diye seslenir karşısındakine; diğeri ise "kendini çocuksu arzularına bırak" der, "bırak dağınık kalsın."

80'deki darbeyle birlikte bu "seks furyası" da sona erdi. Kısa bir süre için: Çünkü, hemen ardından, 80'lerin ikinci yarısında bunu, toplumun tamamına yayılmış, bir bakıma kültürün tamamını pornografikleştirmeyi hedefleyen ikinci bir "seks furyası" izledi. Birçok açıdan farklıydı bu: Her şeyden önce, çok daha yaygındı; yalnızca kötü sinemaların izbe salonlarına girebilen erkeklerin değil, erkek kadın çoluk çocuk herkesin bakışına sunulmuştu. İkincisi, medyanın, reklam ve eğlence sektörünün sağladığı dil sayesinde çok daha "kültürlü" bir nitelik kazanmıştı. Kendisini yasakla, gizlilikle, suçluluk duygusuyla ya da bütün bunları hafifletmesi beklenen bir komiklikle tanımlanmış bir altkültür olarak değil, kültürün kendisi olarak sunuyordu. Belki hepsinden önemlisi, arkasında bir özgürlük vaadi vardı.[7] Bütün bu farklı niteliğine rağmen, yine de 70'lerin tümüyle habersiz olduğu bir şey değildi bu. Ne kadar sınırlı, ne kadar sakil, ne kadar komik olursa olsun, 70'lerin pornografisinde kendini gösteren arzu dinamiği, üzerindeki fren ortadan kalkınca bir zillet hali olmaktan kurtulup kendini tüm topluma modern bir kültürel öneri olarak sunmayı başarabildi.[8]

7. Örneğin, 80'lerin ikinci yarısında *Playboy* ve *Penthouse* gibi "ikinci kuşak" pornografi dergileri yayın hayatına başlarken, kültürel iktidarını çoktan yitirmiş bir sol söylemle didişmeyi, kendilerini onlar karşısında bir özgürlük talebi olarak konumlandırmayı neredeyse politik misyon edinmişlerdi.

8. Bu bağlamda, Türkiye'de 70'lerin gizlilikten ve suçluluktan beslenen asosyal ve norm dışı "dikiz" kültürü ile 80'lerden itibaren hâkim olan "sosyal röntgenciliğin" karşılaştırılması ilginç olabilir: Yaşar Çabuklu, "Röntgencilik", *İskenderiye Yazıları*, sayı 19, Ocak-Şubat 1999.

Yakın tarihe, belki de uzak tarihten bakmalıyız. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda, haz ve gerçeklik ilkeleriyle kültür arasındaki ilişkiye bir kez daha geri döner Freud. İnsandaki haz ilkesinin, dış dünyanın etkisiyle zamanla daha alçakgönüllü bir ilkeye, gerçeklik ilkesine dönüştüğünden söz eder. Freud'a göre uygarlığın bugünkü huzursuzluğunun kaynağı da budur; çünkü insanlar dış gerçekliğin baskısıyla mutluluk ve özgürlük arzularını törpülemek zorunda kalmışlardır. Ama aynı yerde bir şey daha söyler Freud: Acı kaynaklarından gelen tehdide karşı kendimizi savunurken kullandığımız araçlar da yine uygarlığa aittir. Kültür bir feragat, bir bastırma, bir "kültürel engellenme" üzerine kuruludur, ama insan ancak hazdan feragat ederek ateşi kullanmayı öğrenmiş, "kendi cinsel uyarımının ateşini bastırarak ateşin doğal gücüne hâkim" olmuştur. "O halde bu büyük kültürel kazanım, içgüdü yadsınmasının bir ödülü"dür. [9]

Buradan hareketle uygarlığın iki farklı talebinden söz edecektir Freud: Adalet ve özgürlük. Freud'a göre aslında bireysel özgürlük uygarlığın getirdiği bir şey değil, tersine uygarlığın kısıtladığı bir şeydir. Uygarlığın ilk talebi, çoğu zaman bireysel özgürlük pahasına adalettir. Bir başka deyişle adalet, bir kez kurulmuş olan hukuk düzeninin tek bir birey yararına bozulamayacağının garantisidir, dolayısıyla da bireysel özgürlüğe kısıtlamalar getirilmesidir. Böylece uygarlık insanın mutluluk olanağının bir bölümünü bir parça güvenlik ile takas etmiş, bireyin tehlikeli saldırganlık duygusunun üstesinden, onun bir iç merci (üstben) tarafından gözetlenmesini sağlayarak gelmiştir. Ama bu bastırmanın yol açtığı huzursuzluk da kaçınılmaz olarak ikinci talebe, bu kez özgürlük isteğine yol açacaktır.

Ben bu yazıda, yakın tarihe, arzu ile kültür arasındaki farklı dinamikler açısından bakmaya çalıştım. Amacım, birinin diğerinden daha doğru, daha sahici ya da daha ahlaklı olduğunu savunmak değildi. Bu iki dinamiği adalet ve özgürlük talepleriyle ilişkilendirirken, bu taleplerin kendini her zaman, bu toplumda yaşandığı gibi mutlak bir kutupsallık içinde ifade edeceğini de söylemiyorum. Ama bu ikisinin, kültürün yapısı gereği her zaman bir gerilim içerdiğini de unutmamak gerek. Türkiye'nin yakın tarihinde bir yirmi yıl içinde, merkezinde adaletin durduğu bir talepler toplamından, merkezinde özgürlüğün durduğu bir talepler toplamına geçildi. 70'lerin adalet talebi, çok da adil olamadığı, bireysel özgürlüklere kısıtlamalar getirdiği, insanların mutluluk talebini törpülediği, belki hepsinden önemlisi iktidar karşısında yenik düştüğü için

9. Freud, Sigmund, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayıncılık, 1999, ss. 49.

yerini 80'lerin özgürlük talebine bıraktı. Ama 80'lerdeki özgürlük talebinin çok da özgürce olmadığı, yeni tutsaklıklara yol açtığı, acı kaynaklarından gelen tehdide karşı kayıtsız kaldığı, belki hepsinden önemlisi iktidar tarafından içerildiği şu günlerde, devlet eliyle örgütlenmiş suçun ve haksız bir savaşın herkesi suç ortaklığına sürüklediği günümüzde, bu kez yeniden bir adalet talebine ihtiyaç yok mu?

İşin kişisel ya da "kuşaksal" yanına gelince. "Batsın Bu Dünya" diyen kuşakla "Ben de İsterem" diyen kuşak arasında elbette bir gerilim olacak. Ama bu farklı talepleri, bu taleplerin ardındaki arzu dinamiklerini, farklı kuşakların "ideolojik tercihler"iymiş gibi sunmaktansa, orada kültürün farklı huzursuzluklarını görmek bence daha önemli.

Genel af ne zaman çıkacak albayım?

—

Mahmut Temizyürek

İNSAN BİR KELEBEK

Kara Toprak için

Aşağı kayan yıldıza andolsun ki
Arkadaşınız sapmadı, azmadı
O havadan konuşmaz *
O der ki, şu ağaç benim ağacım
şu yapının içinde bir ev, evimdir
şu kuyuya bıraktığım sırlarım var
Dünyada ayak bastığım
benimdir yalanla başlayan,
yalanı gizleyen yer.

Havadan aldığım nefesle
Baharın huyundan kaptığım nefs
içtiğim su kadar benimdir
Yuttuğum lokma, yattığım yatak
iki yaz uzunluğu
iki fazla beş az
benimdir.

* Necm Suresi.

Olmuş bitmiş herşeyim var
yaşanacaklar var daha
uzun ya da
kısalsın kısalacaksa
saksıda topladığım çiçekler
hayattan koparacaklarım
çöp dağlarım,
tükendiğim, tükettiğim çağlar
ülkem ulusum dinim cinsim
cümlesi yalan kurduğum
bulduğum yalan hakikat dediğim

Çünkü benim de bir avcım var.

Kelebek,
avcısı yoksa kelebek
kendini dünyaya kaydetmeden uçar gider
O Kelebek,
avlanmışsa O Kelebek
ölüm acısıyla 'benim' der.

Rüya,
bir o bulandırır *ben*im dediğim.

"68" İLE "71" ARASINA SIKIŞAN ZAMAN: '70'Lİ YILLAR

Rıza Tura

Üç dört yıl kadar önce olmalı, benimle aynı yaşlarda bir arkadaşım çok özel bir duyguyu paylaşmak istercesine, yetmişli yılları hatırladığında aklına hep siyah beyaz sahnelerin geldiğini, hafızasını ne kadar zorlarsa zorlasın bu yıllara ilişkin anılarını bir türlü renklerle gözünde canlandıramadığını söylemişti. Bu gözlemi ilginç bulmakla yetinmedim, hemen o an belleğimde 70'li yıllarda yaşadığım bir iki kritik mitingi canlandırmaya çalıştım. Gerçekten de nedense her şey siyah beyaz bir film şeridi gibi geçiyordu gözümün önünden. İlk şaşkınlıktan sonra bunun akılcı bir açıklaması olabileceği sonucuna varmıştık birlikte. Bir kere o yılların politik olaylarına ilişkin görsel kayıtlar siyah beyaz çekilmişti, üstelik bütün bir askeri diktatörlük dönemi boyunca "ülkenin nasıl bir felaketin eşiğinden döndürüldüğünü" kanıtlamak için bu kayıtlardan özenle seçilen dehşetengiz görüntüler toplumun kafasına kakılırcasına defalarca gösterilmişti, bunlar da, zamanla görsel belleğimizde gerçekte yaşadıklarımızdan daha çabuk hatırlanır olmakla kalmayıp tüm yaşadıklarımıza siyah beyaz bir Doğu Avrupa gerçekçi sinema filmi gibi kasvetli bir hava katmıştı.

Bugün bu duygunun oluşmasına başka şeylerin de eklenebileceğini düşünüyorum. İlk akla gelenler çoğunlukla kirli, haki yeşili, kimi zaman siyah parkalar, postallar, erkek yüzlerinde devrimciliğin ve kararlılığın göstereni gece karası bıyıklar, soluk yüzlü kadınlar, Mahir'lerin, Deniz'lerin şablon kesimlerinden türetilmiş siyah beyaz imgeleri. Ama salt görsel şeyler de değil: hep söylendiği gibi her şeyi ya ak ya kara karşıtlığında tartışma eğilimi. Bir gece siyaseten tekinsiz bir semtten geçerken köşe başında karşımıza çıkabilecek ölümümüz. Yazgımızı ezgide, tek sesli müziğin döngüselliğinde bulma arzusu. Belki bugüne ilişkin bir şeyler de var. Artık orta yaşlarına gelmiş bir kuşağın, "78 Kuşağı" nın gençliğine bakarken eklediği bir eksiklik. Genellikle 20'li yaşlardaki solcu gençlerin duyarlılıklarına hitap edebilen Atilla İlhan'ın bir şiirinde dile getirdiği onulmaz duygu:

Yağmur akşamlarında fayton çıngırakları
Yoğunlaştırır nedense ayrılıkları
Hele güller açılmışsa, yaş kırktan yukarı
Ne yandan baksa yaşadıkları insana noksan görünür
Solgun ve sarı

Gene de bunlar Türkiye solu nezdinde 70'li yılların neden gölgede kaldığını açıklayamıyor. Türkiye sol yazınında 80'ler, hatta 90'lar üzerine çok kapsamlı olmasa da dişe dokunur değerlendirmeler yapıldı. Buna karşılık 70'li yıllar belleğimizde, ancak gerekli olduğunda kimi deneyim parçacıklarının çekip alındığı ama sararmış, rengi atmış anıların, olguların anlamlı bir açıklama sistematiğine kavuşturulmaksızın üst üste yığıldığı bir çıkın içinde duruyor sanki. Bunun neden böyle olduğunu açıklayacağını düşündüğüm iki etkenden aşağıda bahsedeceğim.

Ama belki de daha önemlisi, bugünden bakıldığında 70'li yıllar karşısındaki suskunluktan daha önemlisi, bu suskunluğun engellediği bir bilme süreci: 70'li yılların Türkiye solu için hangi imkânları barındırmış olduğunu, bu imkânları niçin verimli biçimde kullanamamış olduğunu saptamak. Haydi saptamak fazla iddialı bir hedef, kabul. İmkânlar ve imkânlar karşısındaki yetersizliğe dair akıl yürütmeler diyelim. Bu yazının amacı, bu. Ama önce 70'lerle aramıza giren, bu yılları belleğimizde silikleştiren yukarıda andığım iki etkene dönmem gerek.

68 ve Yetmişli Yıllar

Aslında 80'lerin ortalarında esas olarak 12 Eylül yenilgisinin açıklanmasını eksen alan bir çerçevede 70'li yılları tartışmaya, hatta 12 Mart sürecini yeniden keşfetmeye yönelik bir çabanın olduğu söylenebilir. Kuşkusuz geçmişten eleştiri süzgecinden geçirilmeksizin devralınan kavramlar aracılığıyla yapılan, dolayısıyla eğer varsa 70'li yıllardaki politik çizgilerin barındırdığı hatalarla bir kopuşu değil, bir sürekliliği kotarmayı amaçlayan çabalardı bunlar. Gene de kendi süreçleri içinden geçerken kimi ciddi yüzleşmelere daha baştan tümüyle kapalı oldukları söylenemezdi. Bu, yenilenmemiş kavramsal donanımla da olsa 70'li yılları yeniden keşfetme uğraşı bir icatla paradigmasız kaldı: 68'in icadı.

Aslına bakacak olursak Türkiye solunda 80'li yılların ikinci yarısına dek 1968 yılı hiç de önemli bir yıl olarak anılmadı. Hem 70'li yıllarda hem de 80'li yılların ilk yarısında Türkiye solu için tarihsel dönüm noktasını ifade eden bir yıl olduysa, bu 68 değil 71 idi. Gerek sol içi ayrışmaların gerekse şu ya da bu ölçüde ilerici/devrimci bir darbe olasılığını stratejik yönelimin eksenine koyan siyasal odaklaşmaların radikal bir dönüm noktasını 1971 yılı, özellikle de 12 Mart darbesi ve onu izleyen aylar oluşturdu. Dolayısıyla Türkiye sol hareketi 80'li yılların ikinci yarısına dek kendi tarihini 1971 yılını eksen alarak tartıştı. Kuşkusuz daha 60'ların sonlarından itibaren çok belirgin olmamakla birlikte kendini 1968 yılında Fransa'da bir devrimci patlamaya dönüşen uluslararası devrimci yükselişin bir parçası olarak görme eğilimi vardı, ama Türkiye solu

için bu uluslararası süreçte belirleyici uğraklar Küba devrimiyle başlayan Latin Amerika'daki devrimci atılımlar, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün eylemlilikleri, Vietnam'daki anti-emperyalist, ABD karşıtı mücadelelerdi. Bu yıllarda Türkiye solu kendini, sonradan Batı solunda 68 Baharı adıyla anılan (aslında Amerika'da 60'ların başlarında yükselen) öğrenci hareketleri ile, hele 68 Prag Baharı gibi sosyalist olduğu iddia edilen ülkelerdeki muhalefet hareketleriyle doğrudan ya da dolaylı bir bağlantı içinde görmüyordu.

Ama zaten Türkiye soluna 80'lerin ikinci yarısında sunulan milat olan 68, aslında Avrupa'yı doğusundan batısına sarsan bir devrimci dalga olarak 68 hareketi değil, bunun 80'li yıllardaki "post-modern" yankısı oldu: Che'nin yoldaşı olan Regis Debray'ın değil Fransa Cumhurbaşkanı Mitterant'ın danışmanı Regis Debray'ın, Sorbon'u işgal eden öğrencilerin önderi Cohn-Bendit'in değil 80'lerin medya maymunu Yeşiller milletvekili Cohn-Bendit'in "68"iydi bu. Türkiye'de Türkiye solu için icat edilen "68"de *Hürriyet* gazetesinin köşe yazarı Ertuğrul Özkök ile Deniz Gezmiş, MİT ajanı Mahir Kaynak ile Mahir Çayan, zaman içinde Tony Blair'den Bill Clinton'a günümüzde dünyaya yön veren sözüm ona efsanevi "68 Kuşağı"nın Türkiye'deki mümtaz temsilcileri olarak yan yana dizilir oldular. Türkiye solunun popüler bir tarih yazımı "68 Kuşağı"nın maceraları olarak tefrika edilir oldu. 80'lerin ikinci yarısından itibaren 68 rakamıyla başlayan dernek ve vakıflar bu popüler tarihte kendi üyelerinin adlarını daha da allayıp pullayarak yazdırmak üzere medya nezdinde lobi faaliyetlerine koyuldular. Artık bu popüler tarihte Sol içi ayrışmalar, ideolojik ya da stratejik kopuşlar değil, kişisel ilişkiler önemliydi: Kim asıl oğlan Deniz Gezmiş'i daha yakından tanırdı, hangi fotoğrafta kim kiminleydi, vb.

Dolayısıyla sorun, uzunca bir süre Türkiye sol hareketinin kendine ayrışmaların ve yeniden kümelenmelerin miladı olarak aldığı 1971 tarihinin üç yıl daha beriye çekilmesinden değil, uluslararası planda popülerleştirilerek metalaştırılan, postmodern kültür endüstrisine katılan bir "68 Ruhu" ve "68 Kuşağı" mitinin Türkiye versiyonunun dolaşıma sokulmasından kaynaklanmakta. Bu kurmaca "68 Ruhu"nun yanında 70'li yıllar bir sapma, ifrat yılları olarak kalacaktı: Bir ütopyanın ete kemiğe değil kana cesede bürünmesi. Kısaca 70'li yılları karartan, bir bakıma 80'lerde imal edilen bir "68"in gölgesi oldu.

1971 ve 70'li Yıllar

Bu kurmaca "68", 70'li yılları, bu yılları bizzat yaşayanlar tarafından yeniden keşfedilebileceği paradigmayı bozdu, dedik. Çünkü artık 12 Mart 1971 tarihi bir dönüm noktası ya da bir başlangıç değil sonun başlangıcıydı: "68"in ideallerini karartan, kriminalleştiren bir sürecin başlangıcı. Film Kızıldere'de trajik

bir finalle bitmeliydi. Ya da Deniz'lerin asılma sahnesiyle. 80'lerde "68"in mitleştirilmesi bunu gerektiriyordu.

Oysa Türkiye sol hareketine 12 Mart döneminden, yani 71-73 kesintisinden sonra katılan kuşaklar için 1971, 70'lerin ortalarına gelmeden zaten bir mit değilse bile çoktan bir efsaneye dönüşmüştü; bir efsane mesafesi kadar uzaktı. Uzak, çünkü 12 Mart'ı yaşayan önderler çoktan çoğul eki almıştılar. Artık onlar Mahir'ler, Deniz'ler, İbrahim'lerdi. Halk türküleri, marşlar onlar için yeniden düzenlenmişti (halk türküleriyle sol harekete katıldıktan sonra tanışanlar yıllar sonra bu türküleri otantik olarak dinlediklerinde bir düş kırıklığı da yaşamadı değil). Harekete yeni katılanlarla birlikte yüzyılların –Alevilik gibi– muhalif kültürlerinin sembolik/ritüelistik gelenekleriyle de bezenerek sol hareketin ortak imgeleminde arketipik birer martr figürüne dönüşmüşlerdi.

Dolayısıyla bütün bir yetmişli yıllar 12 Mart darbesini izleyen kısa dönemde yaşanmış trajik/efsanevi olayların yalnızca damgasını taşımakla kalmayacak, bir siyasal ufuk olarak da geçmişe, 71'e kilitlenmiş olarak yaşanacaktı. Özellikle kendini devrimci olarak tanımlayan ve yasal alanda yer alan partilerden ayıran hareketler için teori planında büsbütün böyleydi bu durum: Türkiye devriminin yolunu tayin eden teori, kısacık 12 Mart döneminde tamamlanmıştı; artık geriye kalan, özellikle yolun henüz başındaki "78 kuşağı" için, trajik ölümlerin bir dokunulmazlık haresiyle kuşattığı bu teorinin "hayata geçirilmesi"nden ibaretti. Başka bir deyişle yetmişli yılların pratik mücadele deneyimlerinin yeni teorik açılımlara yol açması daha baştan kapatılmıştı. Pratik kendini 70'lerin hemen başında tamamlanmış, bitirilmiş teoriye, "doğru devrimci çizgiye" sığdırmak zorundaydı.

Tabii ki böyle olmadı, olamazdı da. Pratik mücadelenin kendini sürekli dayatan yeni gereklilikleri (faşist saldırılar karşısında ne yapılacağı, 70'lerin sonlarına doğru ayrışan Kürt solu karşısında alınması gereken tutum, vb.), eldeki "doğru devrimci teori"lerin gerçeklik karşısında sürekli tökezleyen yönleri, yeni teorik açılımlara, teorik öngörülerde dönüşümlere ihtiyaç gösteriyordu. Sonunda hemen her harekette ikili bir "teorik" görünüm ortaya çıktı. Birincisi dönüp dolanıp 70'lerin başında tamamlanan "doğru devrimci çizgiyi" lafzen doğrulayan teorik söylem; ikincisi, pratik mücadelenin gereklilikleri karşısında geliştirilen ve sanki birincisine zaten mündemiçmiş gibi sunulmak zorunda olunan "gayri resmi" teorik belirlemeler.

Bu iki ruhlu süreç, 70'li yıllar boyunca bu yılları dolaysızca yaşayan kuşakların imgelemlerinde, bu yılları anlamlı bir bütünlük içine yerleştirebilmelerinin önündeki başlıca engellerden biri oldu. 12 Eylül gelip çattığında darbenin sarsıntısını atlatan ciddi kesimlerin ilk önlerine koydukları "hesaplaşma"nın 12 Eylül yenilgisi değil, 12 Mart olması rastlantı olmasa gerek.

60'lı Yıllar: Sol ve Görülmeyen Devlet

27 Mayıs müdahalesiyle açılan 60'lı yıllar Türkiye'de önce aydınlar ve öğrenciler, daha sonra da sendikacılar arasında sosyalist düşüncenin hızla gelişmesine tanık oldu. Aslında 50'lerin sonuna doğru Demokrat Parti iktidarının giderek artan anti-demokratik, baskıcı politikalarına karşı kentsel muhalefetin eksenini oluşturan bu kesimler, 27 Mayıs'ın ürünü olan yeni anayasal sistemin askerlerle beraber sahibi olarak görüyorlardı kendilerini. Bu kesimler için 27 Mayıs devrimi, ülkeyi geri bıraktırmak isteyen emperyalizm ve onun işbirlikçisi olan toprak ağalarıyla komprador ticaret burjuvazisinin gerici iktidarına son vermiş ve Türkiye'yi tekrar Mustafa Kemal'in ilerici-devrimci ve ulusal kalkınmacı çizgisine geri getirmek için koşulları yeniden düzenlemişti. Gerçi 27 Mayıs darbesinin sözcüleri daha ilk açıklamalarında NATO'ya ve CENTO'ya bağlılıklarını bildirmişlerdi, ama DP iktidarlarına karşı en önemli suçlamaları vatana ve Atatürk Devrimleri'ne ihanetti ve bu da askeri müdahalenin anti-emperyalist olarak görülmesi için yeterli olmuştu.

Önce *Yön* dergisi ile bir çıkış yapan sosyalist düşünce 60'ların ilk yarısı tamamlanmadan Türkiye İşçi Partisi'nin kurulup 1965 seçimlerinde 15 milletvekili çıkarmasıyla parlamenter platformda da yerini alacaktı. Bunlar bilinen şeyler. Keza gerek 60'lı gerekse 70'li yılların sosyalist hareketinin sol Kemalizm'in damgasını taşıdığı da hemen herkes için aşikâr. Bu bilinenler içinden benim öne çıkarmak istediğim, 60'ların başında güçlü ve kitlesel bir atılım yapan sosyalist düşüncenin meşruluğunun kendi dışında aşkın bir söylemden türemesi, ya da daha temkinli bir deyişle kendini bu söyleme eklemlemesi.

Daha açık bir ifadeyle bu yıllarda sosyalizm iki temel meşruluk iddiasına sahipti ve bunlar da birbiriyle bağlantılıydı. Birincisi anayasal meşruluktu ve buna göre gerek M. Ali Aybar'ın gerekse Behice Boran'ın defalarca belirttiği gibi "61 Anayasası kapitalizme kapalı sosyalizme açık" idi. Yani sosyalizm anayasal bir gereklilikti. Örneğin karikatürize etme pahasına bu gerekçeyle Türkiye'nin sosyalizme geçişi Anayasa Mahkemesi'nin yetki alanındadır da denilebilirdi. İkinci temel meşruluk bağlamı ise kalkınma sorunsalıydı; "Türkiye nasıl kalkınmalı" sorusuna bir yanıttı sosyalizm. Buna göre kapitalizm bir sömürü, sınıfsal baskı aracı olmaktan ziyade Türkiye gibi azgelişmiş ülkelerin kalkınmasının, sanayileşmesinin önünde bir engeldi. Bu nedenle de Türkiye'nin kalkınması ancak "sosyalist yoldan" gerçekleştirilebilirdi. Bu iki meşruluk bağlamını birbirine bağlayan şeyse, bir iktisat politikası olmanın ötesinde Anayasa'nın temel ilkeleri arasında sayılan devletçilikti.

Aslında gerek kalkınmacılık ideolojisinin gerekse devletçiliğin ve buna sıkı sıkıya bağlı planlı kalkınma stratejisinin, Türkiye'de 50'lerin sonundan itibaren egemen olmaya başlayan iç pazara yönelik sermaye birikim modelinin ön-

gördüğü bir paradigmanın temel taşları olduğu bugün artık genel bir kabul görüyor. Bu paradigmanın, benzer konumdaki bir dizi azgelişmiş ülkeye paralel olarak hâkim sınıflar arasındaki sanayi burjuvazisinin palazlanmasına ve iktidar blokunda egemen güç haline gelmesine yönelik olarak tedrici biçimde ithal ikamesi temelinde bağımlı bir sanayileşme sürecini hedeflemiş olduğu da artık açık.

Bu noktada sorulması gereken iki soru var: Birincisi sermaye birikiminin ve *ad hoc* sermaye birikim modelinin egemen paradigmasının eleştirisi temelinde gerekçelendirilmesi beklenen sosyalist toplum seçeneği nasıl oldu da bu yıllarda egemen paradigmada temellendirildi? İkincisi, nasıl oldu da iç pazara yönelik sermaye birikim modelinin egemen paradigması olan bu kalkınmacılık söylemi iktidar blokunda egemen güç haline gelen sanayi burjuvazisinin ve genel olarak bu birikim modelini benimseyen iktidar blokunun temsilcileri tarafından sosyalistlere kaptırıldı? Bu ikinci soru şu bakımdan önemli: 50'lerin sonundan 80'li yıllara (kesin bir tarih vermek gerekirse 24 Ocak 1980'e) dek önce Adalet Partisi sonra da Milliyetçi Cephe iktidarları bu paradigmanın tüm iktisadi gerekliliklerini yerine getirdiler (beş yıllık kalkınma planları, büyük ölçekli kamu iktisadi yatırımları, temel sektörlere devlet sübvansiyonları, vb.) ama ideolojik planda bu paradigmaya ("barajlar fatihi Demirel", "Büyük Türkiye" gibi popüler bir iki slogan dışında) sahip çıkmadılar.

Her iki sorunun yanıtını tek bir olguda temellendirmek mümkün, ama bu bizi epey geriye, Kemalist Devlet'in yerleştiği 30'lu yıllara götürecek.

Bir Ara Başlık: Kemalizm ve Türk Aydını

Cumhuriyetin ilanıyla resmiyet kazanan Kemalist rejimi Bonapartizm kavramıyla açıklamak artık epey yaygın bir tutum. Ancak genellikle gözden kaçan daha Milli Mücadele döneminde kristalize olmaya başlayan bu bonapartist rejimin *yeni bir devletin kuruluşunu da biçimlendirmiş* olması. Bir başka deyişle, devletin kuruluş sürecine damgasını vurduğu ölçüde, daha sonraki yıllarda yaşanan farklı rejimlere rağmen kurumsal olarak etkileri görülebilen, bu anlamda salt siyasal rejim kavramıyla sınırlandırılamayacak denli yapılaşmış bir olgu olması. Ancak bizi burada ilgilendiren, bir ideoloji olarak Kemalizm'in söylemsel kuruluşu ve bunun taşıyıcısı olan Kemalist aydın kategorisinin spesifik özellikleri.

Kemalist rejimin yerleştiği 1930'lu yıllara varan süreçte kimi dönüşümler yeni bir aydın kategorisinin oluşturulmasının kilometre taşları olarak okunabilir: Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından harf devrimine, "şems siperli serpuş inkılabı"ndan İstiklal mahkemelerindeki kimi yargılamalara kadar uzanan bir

dizi girişim esas olarak pre-kapitalist egemen sınıfların geleneksel aydın odaklarına yönelik bir düzenleme olarak yorumlanabilir. Buna karşılık eski İttihatçı çevreler içindeki İstanbul ve İzmir ticaret burjuvazisiyle içli dışlı kimi aydınların, idamı da içeren yöntemlerle (örneğin Cavit Bey) sindirilmesi, siyasal alanın dışına atılması ve Darülfünun reformu sırasında liberal eğilimli öğretim görevlilerinin tasfiyesi gibi uygulamalar ise büyük ticaret burjuvazisinin siyasal temsiline ve ideolojik sözcülüğüne aday, Gramsci'nin deyimiyle organik aydın potansiyeli taşıyan kesimlerin siyasal tasfiyesi işlevi görmüştür. Kemalist çekirdek kadroya sıkı sıkıya bağlı aydın çevreler dışındaki bu kesimlerin tasfiyesiyle boşalan alan 30'ların başlarından itibaren yeni tipte bir aydın kategorisinin yaratılmasıyla doldurulacaktır. Eğitim seferberlikleri, bölge yatılı okullarının kurulması gibi politikalarla toplumun tüm dokuları içinden çekip çıkarılan ve Osmanlı'nın devşirme yönteminin laik bir benzerini oluşturan bu yeni aydın yetiştirme yöntemi kısa bir süre içerisinde Kemalist ideolojinin taşıyıcısı kadroları yeni devletin hizmetine sunacaktır. Özgül bir Özne-Devlet ideolojisinin taşıyıcısı olacaktır bu kadrolar. Çünkü kimi veciz sözlerde epey yüceltilmesine rağmen ("Köylü efendimizdir", "damarlarda dolaşan asalet", vb. vecizeler) oldukça zayıf bir popülist damara sahip olan Kemalist ideolojide devletin meşruluğu toplumun ne tümüne ne de şu ya da bu kesimine dayandırılmaz. Devlet varlık nedenini, dolayısıyla yönetim tarzını toplumdan değil onun karşısındaki misyonundan alır (muasır medeniyet seviyesine ulaşmak). Bir özne olarak nesne toplumu kalkındıracak, eğitecek, Batılılaştıracaktır. Aydın kimliği bu özne devlet söyleminden dolayımlanarak kurulur. Aydın olmak, bu söylemi toplumun tüm dokularına (hemen her durumda devlet memuru statüsü altında) geri götürme işlevini üstlenmek demektir. Böylece tarihsel olarak Batı burjuva ideolojisinin temel öğelerini oluşturan bir dizi düşünce, burjuvaziyle "organik" bir ilişki olmaksızın topluma devletin kurumsal yapısı üzerinden taşınmış olur.

Tekrar 60'lı Yıllar

DP iktidarına karşı sokak gösterileriyle yeni bir veçhe kazanan, aydın, asker ve öğrenci bileşkelerinin ön planda olduğu muhalefet hareketi 27 Mayıs sonrasında özne devlet nosyonunu kimliğinde içselleştirmiş olan bu aydın kategorisinin yeniden canlanmasına ön ayak olacaktır. Buna karşılık DP döneminde kimi odaklaşmalar yaşansa da 60'lı yıllarda burjuvazinin, hegemonyasını toplumun çeşitli kesimlerine taşıyacak burjuvazinin stratejik yönelişlerini toplumun ortak çıkarları olarak özellikle kentli toplumsal sınıf ve tabakalara benimsetebilecek "organik aydın katları" geliştirmiş olduğu söylenemez. İşte tam da bu nedenle daha 50'li yılların sonlarından itibaren ön plana geçen ve hâkim sınıflar

bloku içinde kendi stratejik yönelimini (iç pazara yönelik sermaye birikim/sanayileşme tarzı) kabul ettiren sanayi burjuvazisi 60'lı ve 70'li yıllar boyunca iktidarını, kalkınmacı bir ideolojik paradigma temelinde kentli sınıflara dayanarak değil, özellikle tarımsal sübvansiyon politikaları izleyerek ve geleneksel/muhafazakâr ve milliyetçi ideolojik öğeler temelinde kırsal toplumsal sınıf ve tabakalara yönelerek sürdürmüştür. Kuşkusuz buna 60'ların başında ciddi bir mücadelecilik içine giren sanayi işçi sınıfının ürkütücü işlevini de eklemek gerekir.

Bu durumda ulusal kalkınmacı/sanayileşmeci paradigma sosyalist aydınlara kalacaktır. Sosyalizm 61 anayasasının devletçilik ilkesinin, ulusal kalkınma davasının mantıksal ve meşru bir sonucu olarak sunulacaktır. Burada egemen ideolojideki bir çatlaktan yararlanarak sosyalizme meşru bir temel bulmaya çalışan bir hegemonya stratejisi de görülebilir. Ama ben asıl öğenin böyle bir hinlik olmadığını, bu meşruluk arayışını, sosyalistleri de içeren Türk aydınının kimliğinin kuruluşundaki ilerici özne devlet nosyonunun mümkün kıldığını düşünüyorum. Bunun belki de en semptomatik görünümü 60'lı yıllar boyunca Marksist kaynaklar birbiri ardı sıra yayımlanırken ve tartışmalar bir rönesans coşkusuyla yaşanırken 12 Mart'a dek, sol literatürde TC Devleti'nin sınıf doğası gibi bir sorunun hemen hiçbir yerde ele alınmamış olmasıdır. Devrim stratejileri üzerine fırtınalar koparken Marksist devrim teorisinin en temel temalarından biri olan devletin sınıf doğası ve devlet aygıtının parçalanması gibi bir sorun gündemde değildir. Devlet sanki iktidara gelen her sınıfın kendi rengini yansıttığı bir Tabula Rasa'dır. Devlet, Türkiye sosyalist aydınının kör noktasıdır bu yıllarda, çünkü topluma ve geleceğe baktığı noktadır.

Öte yandan, sosyalist aydın kimliğinin toplumu ilerleten bir özne devlet nosyonu dolayımıyla kurulmuş olması bu aydın kategorisinin taşıdığı ideoloji ile toplum arasındaki ilişkiyi de aşkın bir ilişki haline getirecektir. Tıpkı Kemalist ideolojinin ideallerinin (Batılılaşmak, muasır medeniyet seviyesine ulaşmak) var olan topluma dışsal ve aşkın idealler olarak taşınması gibi, 60'lı yılların sosyalizm hedefi de var olan toplumun ve toplumsal kültürün içkin bir eleştirisinin sonucu olarak formüle edilmemiştir. Tersine toplumun ulaşması gereken bir hedef olarak topluma aşkın bir söylem çerçevesinde sunulacaktır. Devrimin itici gücü olarak işçi sınıfını görenler bile işçi sınıfı ile sosyalist toplum arasında içkin bir bağ kurma gereği pek görmemişlerdir.

70'li Yıllar: Devletin Kesici Yüzünün Keşfi

12 Mart darbesi yalnızca ilerici bir asker/sivil bürokrasi, devrimci bir askeri müdahale hayallerine son vermekle kalmadı, Türkiye sosyalistlerini devletin sert yüzüyle de tanıştırmış oldu: Türkiye'de devletin bir sınıf doğası vardı ve baskılar, sömürü düzeni sadece iktidarı ele geçiren gerici güçlerden kaynaklanmıyordu. Şu halde devlet gerici-emperyalizme bağımlı güçlerle ilerici-devrimci güçlerin, sınıfsal açıdan nötr bir hesaplaşma alanı değildi. Düş kırıklığı ile öfkenin iç içe geçmesi her zaman olduğu gibi abartıyı da getirdi: Faşist nitelemesi radikal sol gruplar için sadece 12 Mart dönemini değil devletin kendisini de tanımlar hale geldi.

Aslında yenilgiyle çakışan gerçekliğin keskin yüzüyle çıplak karşılaşma, bir derinleşmeye, sosyalist düşüncenin içinden geçtiği Kemalist ideolojinin serinkanlı bir içkin eleştirisine doğru da açılabilirdi. Bu imkân doğru değerlendirilebilseydi Türkiye sosyalist hareketinin Stalinizm ile erken bir yüzleşmesinin ön adımlarına da dönüşebilirdi. Ama böyle olmadı. Bunun belki de başlıca nedeni, sol-sosyalist gruplaşmalar 12 Mart darbesiyle bir yenilgi yaşamış olsalar da, hareketin tümüne ivme katan işçi hareketinin ve toplumsal muhalefet dinamiklerinin kısa bir kesinti sonrasında 70'lerin ikinci yarısına gelmeden özellikle kent merkezli biçimde yeni bir atılım kazanmış olmasıdır diye düşünüyorum.

Bir yandan 12 Mart sürecinin hemen öncesinde ve içinde oluşturulan devrim stratejilerinin trajik ölümlerle bir dokunulmazlık halesiyle kuşatılması, diğer yandan yeniden yükselen toplumsal hareketlere önderlik etme saiki, Kemalist ideolojinin ve bu paradigma içinde meşruluk kazanan sosyalist hareketin içkin bir eleştirisinin/özeleştirisinin imkânlarının kullanılmasını engelledi.

Bunun bir sonucu yeni sosyalist söylemde Kemalizm'in ikincil bir statüye düşmesine yol açtı: Soy Kemalist kadrolara yeni devrim stratejilerinde ikincil bir yer, müttefik rolü verilmesinin ötesinde, Kemalist rejimin kuruluşu da sınıfsal tahlillere oturtularak açıklanmaya başlandı. Buna karşılık sosyalizm ve devrim hedefleri gene aşkın bir söylemin eksenine yerleştirildiler. Tarih aşırı bir tarihsel zorunluluk, Stalinist beşli evrim şeması sosyalizmin bilimsel meşruluğunun, hatta burada meşruluk bile gereksizleşti, bilimsel zorunluluğunun temel gerekçesi haline geldi. Devrimin stratejik aşamaları böylece bu zorunlu evrime giden yolun tümdengelimsel çıkarımları, zorunlu bir iktidar noktasından (Proletarya Diktatörlüğü, ya da Demokratik Halk Devrimi, vb.) geriye işletilen bir mantığın kilometre taşları olarak benimsendi. Dünya soluyla az çok çakışan bir uluslararası ayrışma "doğru devrimci teori"ye jeopolitik bir reellik de sağlama kaygısıyla birleşti.

Bu teorilerin doğruluğu bir yana sosyalist hareketin doğru ile ilişkisi yanlıştı: Tarih aşırı bir tarihsel zorunluluk gerekçesi doğrunun tözünün zamana

bağlılığını (Adorno) daha baştan iptal ediyordu. Bunun da ötesinde belki de en temel Marksist yönteme aykırıydı: Marksist teoride aşkın eleştirinin temeli olabilecek, ve klasik Leninist ayrımda propaganda faaliyetinin kapsadığı öğeler (komünist toplum, sosyalizmin temel gerekçeleri, bir geçiş devleti olarak proletarya diktatörlüğü...) bir dahinin kafasından çıkmış deterministik olarak zorunlu hedefler değil, kapitalist toplumun içkin eleştirisinin, çok da formüle edilmemiş vargılarıydı. Paris komünü deneyimine kadar Marx ve Engels'in, 1917 Şubat Devrimi'nin arifesine kadar Lenin'in gelecek toplum ve geçiş devleti biçimleri üzerine pek bir şey söylememiş olmaları bu bakımdan bir eksiklik değil, Marksist yöntemin bir gereğine işaret ediyordu. Aşkın eleştirinin, siyasal düzlemde ise propagandanın, temel öğeleri, Marksist teorinin, yaşanmış deneyimlerin kapitalist toplumun içkin eleştiriyle birleştirilip yeniden formüle edilmiş "doğruları"ndan başka bir şey değildi.

Kemalist aydın kimliğinin kurucu öğesi olan toplumu aşkın idealler temelinde ilerleten özne-devlet nosyonu, devletin sınıf doğasının görülmesiyle içerik değiştirse de bir ilişki kalıbı olarak 70'li yıllarda sosyalist aydın kadroların davranışlarını biçimlendirmeye devam etti. Artık toplumu, ya da daha spesifik olarak proletarya ve müttefiklerini doğru hedefe taşıyacak özne-güç var olan devlet değildi ama, bu işlevi görecek bir kavramsal ve kuramsal dolayım da şekillenmekteydi: "Devrimci parti" Öte yandan "proletaryanın tek doğrusu olduğundan ve bu da tek bir devrimci partide cisimleşeceğinden" parti sadece proletaryayı kurtaracak güç değil, aynı zamanda gelecek devletin nüvesini de oluşturuyordu; o dönemdeki sözde sosyalist toplumlardaki parti-devlet iç içeliği de bunun pratik bir kanıtıydı. Böylece temelleri 30'lu yıllarda atılan ilerici/devrimci özne devlet söylemi, TC Devleti'nin sınıf doğasına çarpıldıktan sonra 70'li yıllarda sosyalist aydın kadrolar tarafından özne-parti/devlet biçiminde sürdürüldü. Lenin'in *Ne Yapmalı* adlı broşüründeki "işçi sınıfına devrimci bilinç dışardan götürülür" şeklindeki tezi de bu ilişki kalıbını onaylayan temel argüman olarak yorumlandı: İşçi sınıfına dışsal olan sosyalizm bilinci bir aşkın söylem olarak, onun dışında kurulmuş bir özne parti tarafından götürülecekti (oysa Lenin'in bu tezi ikircikli de olsa daha derin bir açılım sunar: Bu tezden hemen sonra Lenin tezini "yani ekonomik ilişkiler alanının dışından" şeklinde bir cümleyle nüanslandırır. Bu da bence tezi, kapitalist topluma özgü olan ve ekonomik planda yaşanan sömürüyü gizleyen ekonomik ilişkiler alanı/siyasal ilişkiler alanı ayrımını aşmayı amaçlayan bir bilinç müdahalesi önerisi haline getirir, ama bu bir başka yazının konusu).

Beri yandan bu yıllarda pek revaçta olan "profesyonel devrimcilik" nosyonu, aşkın teorik bilinci temsil eden bu özne kurumun ayrılmaz parçasıydı. Tıpkı 30'lu yıllarda yetiştirilen Kemalist aydın kuşakların salt entelektüel değil, maddi varoluşlarını da "özne-devlet"e borçlu olmaları gibi, sosyalist kadrolar

da politik mücadelede varoluşlarının bütün koşullarını "parti"de göreceklerdi.

Böylece bu iki öğe yani toplumun geleceğini ona dışsal, aşkın bir idealde temellendirme ve bu geleceği nesnesinin dışında kurulan ve meşruluğunu onun dışında edinen ("Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak", beş toplumu içeren tarihsel evrimin zorunlu aşaması olarak sosyalizm) bir özne-gücü (ilerici devlet, devrimci parti/devlet) eksene yerleştiren ilişki kalıbı Türkiye sosyalist hareketinin 12 Mart sonrası dönemde Kemalizm'den Stalinizm'e geçişini kolaylaştıran öğeler olacaktı. Oysa birincisinin erken bir tarihte içkin bir eleştirisi, ikincisinden kaçınmanın zihinsel koşullarını da oluşturabilirdi.

80'li Yıllara Kısa Bir Bakış

70'li yıllarda kaçırılan bu imkân, 12 Eylül yenilgisinin etkisiyle birlikte sosyalist aydınların önüne bir kez daha dikildi. Tam da bu nedenle 12 Eylül'ü açıklamak isteyen kesimler işe 12 Mart'la ve Stalinizm'le başlama gereğini duydular. Bu sürecin 68'in icadıyla yolundan saptığını yukarıda belirttim. Ama bunun da eksik bir açıklama olduğu ortada. Belki yukarıdaki açıklamayı şimdi bir soru olarak sormak mümkün: Nasıl oldu da yenilginin sonuçlarını serin kanlı bir biçimde tarihsel olarak açıklamaya girişen kesimlerin önemli bir bölümü kendilerini "68 Kuşağı" mitlerine kaptırdılar?

Aslında açık diktatörlük döneminin sona erdiği 83 yılından itibaren yeni sermaye birikim tarzına uygun bir kültürel iklim de oluşturuldu. Neo-liberalizm olarak adlandırılan ve yeni dönemin egemen paradigması olarak sunulan bu kültürel atmosfer, Türkiye sosyalistlerinin bir bölümünün Kemalizm ve Stalinizm'le yüzleşmelerinde kendini bir çekim alanı olarak hissettirecekti. Sadece zihinsel bir tutulmadan da ibaret olmadı bu süreç: reklamcılıktan yeni medya kuruluşlarının ortaya çıkmasına, eskiden büyük ölçüde sosyalist aydınların pek de karşılık almadan ayakta tuttukları yayıncılık faaliyetinin kapitalist bir sektöre dönüşmesinden turizm sektörünün ortaya çıkmasına, özel eğitim kuruluşlarından müzik piyasasına dek bir dizi yeni iş ve yaşam alanının ortaya çıkması, Türkiye'de artık varoluşu piyasa ilişkilerinden dolayımlanarak kurulan yeni aydın kimliklerinin oluşmasının maddi varoluş imkânlarını yarattı. İlk elde sol entelijensiyanın piyasalara çekilmesine yol açan bu süreç geçmişin eleştirisini yeni egemen paradigma olarak ortaya çıkan liberalizme açık bir hale getirdi. Bu yıllarda "sivil toplumculuk" ya da "sol liberalizm" olarak adlandırılan ve sosyalizme tıpkı 60'lı yıllarda olduğu gibi egemen ideolojik paradigma içinden bir meşruluk zemini bulma eğilimi ön plana çıktı. Yukarıda andığım "68 Kültürü" de aslında bu sürecin bir parçası olarak görülmeli.

80'lerin sonundan başlayarak hızla gelişen Sovyetler Birliği ve Doğu Avru-

pa'daki sözde sosyalist rejimlerin uluslararası yeni liberal dalga karşısında birbiri ardı sıra çözülmesi sol liberal olarak adlandırılan bu akımın doğrulanmasının kanıtları olarak görüldü. 90'lı yıllar bu altüst oluş sürecinin muğlak zemininde yaşandı.

Son olarak 28 Şubat müdahalesiyle rejimin yeniden tesisi amacıyla başlayan süreç, tam da artık aşıldığı düşünülen bir zamanda sosyalistlerin ilk göz ağrısı Kemalizm'i pek de unutmadığını gösteriyor.

Son cümle: Kemalizm, Stalinizm, Sol Liberalizm... 90'lı yıllar sona ererken, 70'li yıllar Türkiye'de sosyalist düşüncenin bu üç belalısıyla ilişkisinin kavşak noktası olarak yeniden (aslında belki de ilk kez) okunabilirse belki o zaman renklerine yeniden kavuşacak.

—

Necmi E. Zekâ

ÖYLE DERLER

1.
hayvanlar ayakları bağlanınca
gözleri daha bir ortaya çıkıyor asıl o zaman
gözleri ortaya çıkıyor bir çocuğun
uluorta dövüldüğüne şahit olup kurtarıcısı olamadığında sadece
başka bir çocuğun yerine geçebilirsin
doğru biçimde mesafe alınca "çenem yok ama..." dersin
"müziğim omuzumda"

her şeyi eğitiminin bir parçası olarak gören
melodin yok ama istersen müziğini kontrol edebilirsin
seyreden karışmak istemiyor bu işe
buna gerek yok diye onun yerine geçemeyebilirsin

2.
bu gürültüleri ayak altında çiğnemek
zihninde çiğnemekle aynı gibi

"en çok öğretmeni tanır insanı öğretmeni bilir"

aslında aynı gibi değilse de umursamıyoruz
yaz sıcağı mı asıl sıkıcı olan bunu tartışıyoruz

seni yanlış yere koşturuyorlar
koş öğretmenin seni bekliyor diye

oysa bu fikir beni kullandı
şu fikir beni oyaladı demek boşuna
burada gizli bir alay mı söz konusu
yoksa sezgi gücümüzün korkunçluğu mu
tartışmak boşuna

kültürüyle rahat bir soluk almayı deneyen
cep telefonu gerçek değil oyuncak
bunu unutuyoruz

3.
ben fikirlere mağlubum diyen müzikal yazı
ve melodisi bir şeyin başka bir şeyin içine
yerleşebilmesi hem de bir düzen zahmetine girmeden
karşı tarafı sessizce çökertebilmesi

fikirler kullanmak için değil eğlenmek içindir eşyam yere düşüyor
kaybolduğuna seviniyorum gitmedim
söylemedim yapmadığım şeyleri hatırlıyorum

– Otomobiller hep ilginç şeylerin yanından geçer...
– Damdan atlarsın yan binaya...
– Biri çocuğu aşağı iter ama çocuk düşmez...

küçük müstehcenlik gösterileri gibi
bunlar başlangıç işaretlerimiz olsun
gözünü alan bir yönlendirme işareti
o işareti izle derler
ne güzel duymadığım sözleri hatırlıyorum

4.
istisnasız bütün öyküler birinin masumiyetini
kanıtlamak içindir derler

istersen birlikte kızabiliriz birilerine
mesela bir sokak felsefecisine
onun sihri öğretmemek vebali
ara dur bulunmayan adres dizileri dili güçlü kılar
yatağını yanında taşıyan eğri büğrü bir beyin
"iskelet-beyin" derler bu müzik melodisi erimiş
dehşet dönemlerinden geçerken
muma döner

o dönemler birleştiricidir sıcaktır müthiş
elde önemli bir şeyin kalması için vereceği verebileceğinden
fazlası içine akar suyun
derinliği aynı ama kapladığı alan genişler
ruhun özgürlüğü ilgi görür
ilgi söner

5.
istisnasız bütün öyküler birinin
masumiyetini kanıtlamak içindir derler

küçük müstehcenlik gösterileri gibi
gözünü alan bir yönlendirme işareti

o işareti izle derler

H A M L E T K U Ş A Ğ I

Bülent Somay

Alegoriler bir insanın, hatta bütün bir kuşağın hayatını altüst edebilir. Hem benim hem de kuşağımın hayatını altüst eden alegoriyle karşılaştığımda henüz on dört yaşındaydım. Bakırköy Halkevi sahnesinde Beklan Algan'ın *Hamlet '70*'i sahneleniyordu. Halkevi evime yakın (ve o yaşlarda tek başıma gidebileceğim) tek tiyatro olduğu için hemen koşup Algan'ın Hamlet uyarlamasını seyrettim. Hamlet'i (yanlış hatırlamıyorsam) Taner Barlas oynuyordu (ama Rutkay Aziz'in sesini de hatırlıyorum; Hayalet miydi yoksa Claudius muydu acaba?). Ve alegori, daha oyunun başında, Hamlet-Hayalet sahnesinde ortaya çıktı. Hamlet'in babasının hayaleti kimdi dersiniz? Mustafa Kemal'in ruhunun ta kendisi! Üstelik Algan, nöbetçi Marcellus'a ait olan "Danimarka devletinde çürüyen bir şey var"[1] dizesini de hayalete vermişti. Böylece Hamlet, ölmüş babanın ağzından annenin hain amca tarafından tecavüze uğramakta olduğunu öğrenip, intikam almaya çağrılıyordu. Bu alegoride Hamlet bizdik, gençlikti. Babanın hayaleti Mustafa Kemal'di ve hayalet bizi devletin, Cumhuriyet ananın, sağcı/Amerikancı politikacılar; belki Demirel'in ta kendisi tarafından gaspedilmiş, tecavüze uğramakta olduğu konusunda uyarıyor, "Gençliğe Hitabe"nin ruhu uyarınca yöneticilere rağmen ve onlara karşı Cumhuriyet'i korumaya çağırıyordu.

Kuşkusuz kuşağımın[2] kafa karışıklığının sorumlusunun Algan olduğunu düşünmüyorum. Onun yaptığı, 1960'ların sonlarında egemen olan (ve bütün

1. Bu dizenin çevirisi beni hep huzursuz etmiştir. "*State*", devlet anlamına gelebileceği gibi, hal, durum anlamına da gelir. O yüzden "*Something is rotten in the state of Denmark*" (I. IV. 90) dizesi ("*state*"in küçük "s" ile yazılması da bu hissimi güçlendiriyor), "Danimarka'nın hali berbat," diye de çevrilebilir diye düşünüyorum.

2. "Kuşağım" derken kabaca 1955-1965 arasında doğan aydın/yarı-aydınları ve 1970'lerin devrimci/sosyalist hareketlerinin içinde/yanında/kıyısında yer alan insanları kastediyorum. Bu iki betimleme önemli ölçüde kesişse de tam olarak çakışmıyor. Keza, "1960'lar kuşağı" için de aynı tanımı kullanıyorum, ama onların doğum yılları aralığı 1945-1955. Kuşkusuz bu doğum yılına göre tanımlama oldukça keyfi. 1961-1965 arasında doğmuş ve zamansal olarak 1970'lerde ilk gençliğini yaşamış birçok insan toplumsal davranışları açısından 1980'ler, ya da "Türk X" kuşağına ait sayılabileceği gibi, 1944-1947 doğumlu birçok kişi de bir önceki katışıksız Kemalist kuşağın toplumsal davranışını benimseyebiliyor. Dolayısıyla, "kuşak" derken "yaş" ile dönemsel toplumsal davranışın özgül bir karışımını kastediyorum.

1970'ler boyunca da süren) bir hissiyatı dile getirmekti yalnızca.

60'lar ve 70'ler kuşaklarının Kemalizm'le olan problematik ilişkisine girmeden önce, Hamlet alegorisinin yüzeyde görünenden çok daha derine gittiğini düşündüğüm "duruma uygunluğu" hakkında bir değerlendirme yapmak istiyorum.

İyi Baba Ölü Babadır

Hamlet ve Oidipus figürleri arasındaki ilişkinin çözümlenmesi, Freud'un birinci dereceden müridi Ernest Jones'tan başlayan bir tarihe sahip, o yüzden pek özgün bir şey söyleyecek değilim bu konuda. Hamlet'in babasıyla ilişkisi, Oidipus'un babasıyla ilişkisine benzemiyor ilk bakışta. Mitolojideki Oidipus, bilmeyerek de olsa babasını öldürmüştü. Freud'un miti yorumlayışından ise, bunun basit bir kaza olmadığını, bilinçdışı bir arzunun tatminine denk düştüğünü öğrendik. Kuşkusuz her dahice yorum, kısa zamanda cehaletin bayrağına dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Freud'un Oidipus mitini yorumlayışı, erkek çocuğun annesini arzulayıp babasına düşman olması, baştan yenik başladığı bir rekabetten kurtulmak için onun ölmesini istemesi haline getirildi kısa zamanda (Jim Morrison'ın "Anne seni sikmek istiyorum / Baba seni öldürmek istiyorum" dizelerini hatırlayalım). Oysa (sonradan Lacan'dan öğrendiğimiz gibi) Oidipus mitinin psikanalitik yorumunun *bu anlamda* cinsiyetle (cinsellikle değil, *cinsiyetle*) bir ilgisi yok. İster kız ister erkek olsun, çocuğun birincil arzu nesnesi olarak karşısında anneyi bulması ve anneyi baba ile paylaşmak zorunda kalması Oidipus karmaşasının temeli. (Kuşkusuz çocuğun gelişmesindeki üçüncü, *falik* ya da *genital,* evrede kız ve erkek çocukların arzu biçimleri, dolayısıyla Oidipal kimlikleri farklılaşacaktır.)

Çocuğun özne olurken nesneye dönüştürdüğü anne ile (hiçbir özne en az bir ulaşılmaz nesnesi olmadan özne olamaz) arasına giren, arzunun doyurulmasının birincil engeli olan varlıktır baba. Daha doğrusu, babanın fiziksel varlığından ziyade anlamsal, semantik varlığıdır, *babanın adı*dır engel olan. Ölmüş ve arkasından ağıt yakılan ya da boşanılmış veya terketmiş ve ardından lanet okunan, yalnızca adıyla varolan bir baba da en az fiziksel bir baba kadar vardır.

Hamlet'in karşısında iki baba var. Biri ölmüş olan iyi baba, diğeri canlı olan, anneye sahip olan kötü baba. Bu ikincisi baba değil amca gerçi, ama babanın işlevini (anneye cinsel ve toplumsal açıdan sahip olmak) tümüyle yerine getiriyor. Ölü baba, bu duruma "ensest ve zina" diyor (I. V. 42), oysa amca ile anne arasında kan bağı olmadığı için ensest söz konusu olamaz, keza amca ile annenin evliliği ölümden sonra gerçekleştiği için zina da yok. Ama hayaletin Hamlet'in bilinçdışı olarak konuştuğunu varsayalım bir an için. Çocuk tü-

müyle kendisine ait olduğunu varsaydığı annenin bir başkasıyla kurduğu ilişkiyi tabii ki zina olarak görecek, ikisi de birinci dereceden akrabası olan anne ve babanın arasındaki ilişkiyi tabii ki ensest olarak değerlendirecektir. Bu adları kullanmasa bile, biri küçük biri büyük tabu olan bu fiillerle anne ve babası arasında kuracağı o huzursuz ilişki, ilk gizlilik gerginliğini yaratacaktır ruhunda.

Dolayısıyla ölü baba (iyi baba) Hamlet'in bilinçdışı arzularını yansıttığı bir babadır, gerçek (canlı) baba ise artık ikircikliliken kurtarılarak tüm kötülüğün cisimleşmesi olarak bir yana konabilir. Sağlıklı (nörotik) Oidipal kişilik, iyi ve kötü baba imgelerini aynı kişide bulduğu için, ikircikliidir, iki-değerlidir. Bu bir yandan nörotik kişilik ve davranış bozukluklarına yol açabilir, ama bir yandan da gerçeklikle başa çıkmak için kaçınılmaz bir durumdur. Hamlet baba imgesini ortadan ikiye ayırarak (baba ve amca, iyi baba ve kötü baba, ölü baba ve canlı baba) psikoza doğru ilerler. Üstelik, ölü baba imgesini de kadınlaştırarak psikotik bölünmeyi tamamlar ve bir yandan da iyi baba ve anne imgelerini kaynaştırır. En nihayet iyi baba "bir yılan tarafından sokulmuş"tur (I. V. 35), üstelik vücudun temel yedi deliğinden biri olan kulağından! Yani kısacası, kötü baba, yalnızca anneyi değil, iyi babayı da "sokmuştur". Yılanın fallik bir sembol olduğu ve iyi babanın hayatını ve iktidarını (yani anne ve devlet üzerindeki tasarrufunu) bir duhul eylemiyle kaybettiği düşünülürse, iyi baba öldürülürken aynı zamanda "kadınlaştırılmış", dişilleştirilmiştir. Kötü babadan ayrıştırılan bu iyi, ya da "vajinal" baba, annenin unsurlarından biri haline gelir; ama "baba"lığını da kaybetmez. Anne, kendi fikri sorulmadan, yalnızca "iyi" babadan icazet alınarak "kurtarılacaktır". Kurtarılırken ölür gerçi, ama ne yapalım![3]

Bu analizin alegorimize ne gibi katkılarda bulunacağını kolaylıkla görebili-

3. Lacan'a göre, çocuk hayatının ilk aylarında anneden koparılmış, kelimenin tam anlamıyla "dıştalanmış" olduğunu algılayamaz, kabul edemez. Annenin dışsal bir haz verici unsur olması (karnını doyurması, sıcaklık, dokunma, meme emme ya da sallanma ihtiyaçlarını karşılaması) bile çocukta nesne ve özne, "ben" ve "sen" kavramlarını yaratmaya yetmez. Çocuğun anneyle özdeş olmadığını, annenin tamamiyle kendisine ait olmadığını, onu dışarıda bırakan, kendine ait, tabir caizse "çokeşli" bir hayatı olduğunu algılaması, "ben" kavramını oluşturması için ön koşuldur. Bu algılamanın yolu ise, bir üçüncü olarak "baba"nın varlığından geçer. Baba imgesi bir felakettir gerçi, tamamen bize ait olduğunu, hatta bir parçamız olduğunu, beraberce bir bütün oluşturduğumuzu sandığımız bir şeyin bizden koparılmasının simgesidir. Ama bir "ben" oluşturmamızın, "ben" olmamızın da başka yolu yoktur. *Babanın adı*, bir oluşturucu unsur olarak, "o" olarak, "ben"in temelinde yatar. Babanın adının parçalanması ise kişilik bölünmesinin ta kendisidir.

Babanın adını ruhumuza ve bedenimize, anne ile kurduğumuz mutlak ve dıştalayıcı ilişkiye müdahale eden bir unsur olarak yaşamak acı verir gerçi, ama kendimiz olmamıza, bir "benlik" sahibi olmamıza olanak sağlar. Güçlü ve yekpare bir baba imgesi bu acıyı o kadar arttırır ki, bu yüzleşmeyi yapmamayı, bu acıyla başa çıkmak için yöntemler geliştirmemeyi seçebiliriz. "Baba"yı parçalayıp bir bölümünü içselleştirmeye, bir parçamız kılmaya çalışabiliriz; ya da bir parçasını "anne" ile özdeşleştirmek isteyebiliriz. Ancak o zaman

riz. 1970 yılında, Türkiye'de iktidarı elinde tutan sınıf ve politikacılar ve tabii ki "emperyalizm", yalnızca Cumhuriyetin canına okumakla kalmamakta, Mustafa Kemal'in anısını ve mirasını da lekelemektedirler, vs. vs. Cumhuriyet, gerçek evlatları tarafından kurtarılmayı beklemektedir. Alegoride Laertes tarafından temsil edilen ülkücü/faşist kadrolar bile, "kötü baba"nın oyununa gelmiş iyi niyetli gençlerdir (Laertes oyunda gerçekten de böyledir). Duruma Hamlet'in psikozu açısından baktığımız sürece, bunun biraz kaba saba, ama pekâlâ da yerli yerinde bir alegori olduğunu söylemek mümkün.

Ama, Hamlet'in kendisini incelemeye başladığımızda iş biraz değişiyor: Hamlet'in anneye (Cumhuriyet devletine) olan bu onmaz tutkusu nereden kaynaklanıyor sizce? Anne (Cumhuriyet devleti) neden bir hayaletten (ki biliyoruz ki hayaletlerden zarar gelmez; anneye sahip olamayacakları gibi, fikirlerini bile söyleyemezler) başka kimseyle paylaşılamıyor? Hamlet, 1960'lar ve 1970'ler solcu/sosyalist/devrimci gençliğinin çok iyi bir temsilcisi aslında: Devlete, iktidara duyulan arzunun benzersiz bir simgesi.

Bunun yalnızca Türkiye'ye ve o yıllara özgü olduğunu iddia edecek değilim. Tersine, Türkiye'ye çok benzeyen Rusya'nın tarihi ve hatta Rus dilinin kendisi bize çok önemli ipuçları verecektir. Boris Kagarlitski bir söyleşisinde (*Defter* 17, Aralık 1991) Rusça'da iki "devlet" olduğunu söylemişti. Biri eril olan *Gosudartsvo*, diğeri dişil olan *Derjhava*. Devletin yaptığı bütün kötülükler (askere alma, vergi toplama, baskı, şiddet, yolsuzluk) eril *Gosudartsvo*'ya yüklenirken, tüm olumluluklar (zafer kazanmak, yol, su, elektrik getirmek) dişil *Derjhava*'nın işi. Türkçe'de eril ya da dişil isimler olmadığı için dilde aynı ilişkiyi bulamayız; ama bizim de bir Devlet Anamız ve Devlet Babamız var. "Devlet Ana" (Kemal Tahir'in romanının da 60'lar ve 70'lerde çok okunan, etkili bir roman olduğunu unutmayalım), iyi devlettir; Devlet Baba ise koruyucu ve kollayıcı olduğu kadar cezalandırıcıdır. 60'lar ve 70'ler kuşakları işte bu Devlet Ana'yı arzulamıştır daima. Lenin'in *Devlet ve Devrim*'indeki Devlet, *Gosudartsvo*'dur; yok olması "sönerek gitmesi" gereken devlet yani. Oysa Bolşeviklerin bir kere ellerine geçirdikten sonra bırakamadıkları Devlet, *Derjhava*'dır. Türki-

bu içerdiğimiz parçanın dışında kalan "baba", simgeleştirmeye, dille ifade edilmeye olanak tanımayan "Gerçek"in ta kendisi olup çıkar. Hayatımız boyunca mantığa vurulmaz bir dehşetle korkmak zorunda olduğumuz, tüm kâbuslarımızın, hayatımıza bilinmez bir "dışarı"dan yapılacak müdahalelerin, tekinsiz korkularımızın ve endişelerimizin birbirine karışarak amorf bir bütün oluşturduğu bir heyula, bir gölge.

O zaman belki de "baba/devlet" imgesini ısrarla parçalayan kuşağımızın öyküsünde neden acıların, zindanların, işkencelerin, cinayet ve idamların, her an çalınabilecek kapıların, baskınların ve muhayyel komploların bu kadar büyük bir yer tuttuğunu anlayabiliriz. Büyük yer tutarlar, çünkü "Gerçek"tirler; yalnızca "gerçekten oldukları" için değil (gerçekten olmuşlardır da!), Lacan'ın kullandığı anlamda, dile dökülemeyen, simge sisteminin içinde kendine yer bulamayan bir heyula, tekinsiz bir gölge olmak anlamında da.

ye'deki 60'lar ve 70'ler kuşaklarının arzuyla bağlı oldukları Devlet de *Derjhava* idi.

Hamlet'in iyi baba ile kötü babayı ayrıştırarak nevrozdan psikoza transfer etmesi gibi, 60'lar ve 70'ler kuşakları da devleti "iyi/kötü", "anne/baba" ve "dişil/eril" olarak parçalayarak benzer bir psikotik sürece girdiler. "Ana" devleti varolan hâkim ve yönetici sınıfların elinden kurtarma macerasına girerken, meşruiyetlerini tıpkı Hamlet gibi, ölü/iyi babanın hayaletinden aldılar. Böylece de o meşruiyet, gene de baba, gene de devlet olan bir merciden alındığı için bu kuşakların zincirine dönüştü.

60'lar ve 70'ler kuşakları genellikle yenilgileriyle ya da başlarına gelen felaketlerle anılırlar, hatta bunu biraz da kendileri teşvik ederler. İşkenceler, idamlar, darbeler, faşist cinayetler, hapishane ve yasaklardır bu iki kuşağın simgeleri. Oysa bir kuşağı tanımlamanın yolu, o kuşağın maruz kaldıkları değil, kendi eylemleri olmalı. Bence 1970'ler kuşağının ideolojik çekirdeğini oluşturan "olumlu" eylemler, "68 Kuşağı"nın ürünüdür. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, bu eylemler aynı zamanda, bu iki kuşağı da dolaysız olarak Kemalizme bağlar. Örnek olarak ele alacağım iki temel eylem, Dolmabahçe ve Zap Suyu eylemleri.

Denize Dökülenler

"Üniversite gençliği, 6. Filo'nun askerlerini Dolmabahçe'den denize döktü." Bu ifade on yıl boyunca devrimci gençlerin gurur kaynağı oldu. Oysa aynı yıllar boyunca pek az insan bu cümlenin fiiline dikkat etmiştir. "Denize dökmek", hepimizin beynine ilk, orta ve yüksek öğretim yıllarında kazınan bir fiil. Kurtuluş Savaşı'nın mutlu sonu, Yunanlıların İzmir'den "denize dökülmesidir". Bundan elliye yakın yıl sonra aynı eylem İstanbul'un göbeğinde, bu kez ABD askerleri için gerçekleştirilecek, ve bir kuşağın yıllar boyu övünç kaynağı olacaktır.

Dolmabahçe eylemini "denize dökme" diye isimlendirmek tabii ki kasıtlıydı. Kemalizmi ve özellikle de "Gençliğe Hitabe"yi bir meşruiyet temeli olarak almak 1960'larda çok gözde bir tavırdı. Ancak Dolmabahçe eyleminde, orijinal fiille onun "taklidi" arasında önemli farklar olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Birincisi, orijinal "denize dökme" eylemi, *per se* bir anti-emperyalist eylem değildir. "Denize dökülenler" Yunanlılardı ve Anadolu'da bulunma nedenleri emperyalist ya da sömürgeci olmaktan çok milliyetçi, hatta etnikçiydi. Yunanlıların "emperyalistlerin maşası" olduğu iddiası da oldukça su götürür, çünkü her ne kadar Yunanlılar Anadolu'ya düvel-i muazzamanın icazeti ve hatta tahrikiyle girmişlerdi ise de, gerçek çatışmalar başladığında çoktan kendi

UKD 4

kaderlerine bırakılmışlardı. Düvel-i muazzama 1920'den başlayarak, bölünmüş ve etnik çatışmalara gömülmüş bir Anadolu yerine, Mustafa Kemal'in projesindeki ulus-devlet Türkiye'yi tercih ettiğini belli etmiş, Yunanlılar da bu tercihin farkında olarak, her fırsatta "ihanete uğradıklarını" söylemişlerdi.

Ayrıca, İzmir'den "denize dökülenler" yalnızca Anadolu üzerine "tarihsel hak" iddia eden Yunanlılar değil, asırlardır Ege'nin yerlisi olan Rumlardı da. Yunan işgali sırasında ırkdaşlarıyla işbirliği yapan Rumlar (ki bu da "milliyetçi" açıdan anlaşılabilir bir durumdu), Yunan yenilgisi kaçınılmaz olunca, mal ve mülklerini terkederek (ya da yakarak) Yunanistan'a gittiler, kalanların bir kısmı da sonradan göçe zorlandı. Bu olayların tamamında "anti-emperyalist" bir yan yok. Kemalist projenin bütününde bağımsızlıkçı, anti-emperyalist bir yan olduğu söylenebilir; ancak İttihat projesinin sonucu olan I. Dünya Savaşına Osmanlı dahli açıkça emperyal güçler arası bir çatışmaydı; Kemalist projenin bir parçası olan Kurtuluş Savaşı ise, iki ezilen ulus arasındaki bir çatışmaya dönüştü.

Oysa Dolmabahçe eylemi başlı başına *simgesel* bir anti-emperyalist eylemdir. Peki öyleyse Dolmabahçe eylemcileri neden kendi eylemlerini "denize dökme" terimi aracılığıyla aslında anti-emperyalist olmayan bir eyleme bağlama gereği duydular? Buna iki cevap verilebilir: Birinci cevap, Dolmabahçecilerin aradaki farkı bal gibi de bildikleri, bu isimlendirmenin bir kamuflaj, *mauvaise foi* taşıyan bir meşruiyet çabası olduğudur, ki ben buna pek itibar etmiyorum. İkinci cevap ise, Dolmabahçecilerin, tıpkı Kemalistler gibi, anti-emperyalizmi "yabancıyı bünyeden atmak"tan ibaret zannediyor olmalarıdır. Kuşkusuz "yabancıyı bünyeden atmak", anti-emperyalist olmaktan ziyade milliyetçi, hatta etnikçi bir bakıştır; ama "denize dökmek" ifadesi de bunu çağrıştırmıyor mu zaten?

Şimdi gelelim orijinal "denize dökme" fiili ile elli yıl sonraki tekrarı arasındaki ikinci farka: Orijinal eylemde denize dökmek bir metafordu. BMM orduları İzmir'e yaklaşırken, direnme güçleri kalmamış olan Yunan birlikleri ve kaderlerini onlara bağlamış olan yerli Rumlar, İzmir'den gemilerle kaçtılar; yerlilerden geride kalanların bazıları da "düşmanla işbirliği" gerekçesiyle arkalarından gönderildi, mal ve mülklerine el konuldu. Burada "denize dökülen" kimse yok, deniz yoluyla terkeden ya da terke zorlanan kimseler var. "Denize dökme" metaforu, zaferi simgelemek için kullanılan, bir yandan düşmanı aşağılayan, bir yandan da Kurtuluş Savaşının süpürücü, temizleyici yanını vurgulayan bir metafor. Oysa elli yıl sonraki eylemde, metafor kelime anlamına geri dönüyor; birtakım ABD erleri kelimenin gerçek anlamıyla, suya atılıyorlar, denize dökülüyorlar. Metaforu kelime anlamına döndürmek (*literalizing the metaphor*), postmodern sanatta ve sanat eleştirisinde yadırgatma amacıyla kullanılan (ve kökü Rus Formalistlerinde ve Brecht'te olan) bir yöntemdir. Kuşkusuz

bu eylemde metaforu kelime anlamına döndürme, bilinçli, kasıtlı bir davranış olmadığı için, yadırgatma (*Verfremdung*) amacına değil, onun zıt kardeşi olan yabancılaşma (*Entfremdung*) amacına hizmet edecektir.

1960'ların anti-emperyalizmi neden kendini metaforik düzeyde de olsa aslında kelimenin gerçek anlamıyla anti-emperyalist olmayan bir "ata"ya bağlamak gereğini hisseder? Buna iki cevap vermek mümkün. Birincisi, bu dönemin devrimci/sosyalist gençliği kelimenin gerçek anlamıyla anti-emperyalisttir, ancak kendisine ulusal çerçevede bir meşruiyet bulabilmek için, ulusun kurucu ideolojik yapısına bir gönderme yapmaktadır. İkincisi, aynı gençlik kendisinden önceki iki Kemalist kuşakla temelde aynı milliyetçi değerleri paylaşmaktadır, ama kendi isyanını açıklayabilmek için bu değerleri anti-emperyalist bir söyleme büründürmektedir. Yani, ya Hamlet amcayı (iktidarı) temizleyip anneye (devlete) sahip çıkmak için bir baba hayaleti uydurmuştur, ya da babanın hayaletine, iyi babaya (Kemalizmin özüne) gerçekten inanmaktadır.

Bu iki uç arasında en azından 1960'lar için bir tercih yapmamız gerekmiyor. Bu anlamda 68 kuşağı henüz gerçek anlamda "Hamlet" değildi; hâlâ iki değerliydi, iyi baba ve kötü baba (Kemalizm ve varolan devlet), ve dolayısı ile anne ile baba (arzulanan devlet ve varolan baskıcı devlet) sürekli birbirine karışıyordu. Bunun nedenleri birden fazla. Kemalist-milliyetçi eğitimin şiddetli etkisini dengeleyecek bir "Dünya '68'i" vardı her şeyden önce. Uluslararası üç figürün (Che, Mao, Ho Amca) etkisi çok güçlüydü. Gerçi bunların son ikisi dolaylı yoldan milliyetçilik faktörünü destekleyeceklerdi uzun vadede, ama Che gerçek bir enternasyonalizm simgesiydi ve o dönemde en etkili figür de oydu. Kemalizmin yarı-devletçi "karma ekonomisi", sosyalizmi bir nevi devletçilik zannedegelen Stalinist gelenek tarafından sosyalizm ile karıştırılmaya çok müsaitti; ama bir yandan da 68 devrimci hareketine dünyadaki anarşist/situasyonist katkılar ve Prag Baharı, sosyalizm = devletçilik denkleminin otoritesini sarsıyordu. Sıralanabilecek daha başka birçok nedenden ötürü, 1960'lar kuşağı ikircikli bir kuşaktı, henüz psikotik davranışlar sergilemiyordu. Ancak devlet arzusu biçiminde tezahür eden "anne arzusu" ve anne/devlete duhul eden "yabancı"yı (ABD emperyalizmi) bünyeden çıkarıp atma dürtüsü, bu kuşağın temel saplantılarından biriydi.

Yabancıyı bünyeden atma dürtüsü için Kemalizmin önemli bir başvuru odağı olması kolaylıkla anlaşılabilir.

Ancak Kemalizmin kendisi de "yabancı"ya karşı tavrında ikircikliidir. Her ne kadar 1950'lerin katışıksız Amerikancılığı Kemalizmden bir sapma olarak görülmüşse de, bu eğilime (Kemalizmin terimleriyle) bir sapmadan ziyade bir abartı demek daha doğru olacaktır. Kemalizm bir yandan yerel değerlere dönüşü, ama bir yandan da Batı'nın kültürel değerlerinin ithal edilmesini temsil eder. Bir yandan olmayan bir "ulusal değerler" kümesini yaratmaya çalışırken,

bunu Batı'nın teknolojik, sınai ve felsefi değerleriyle temellendirmeye çalışır. Milliyetçilik yapmak için bir ideolojik temel yaratmaya çalışır, ama bu temelin bütün ana unsurları (Aydınlanma'dan Almanya'nın uluslaşma sürecine kadar uzanan bir manzume) Batı'dan aktarmadır. Dolayısıyla kendi iyi baba/kötü baba iki değerliliği içinde Kemalizmde meşruiyet arayan 60 kuşağı, bu yolla ikinci bir iki değerliliği de sırtına yüklenmek zorunda kalacaktır.

Emperyalizmin Türkiye'ye duhulü konusunda önemli bir açmaz da, 1960'lar için bu duhulün büyük ölçüde (dünya kapitalizminin işleyişi açısından) muhayyel olmasıdır. Anti-emperyalizmini Marksist bir temele oturtmak isteyen bir devrimci hareket, esas olarak dünya kapitalizminin sermaye ihracını tartışmasının merkezine almalıdır. Lenin'den emperyalizmin "fallus"unun askeri gücünden ziyade sermayesi olduğunu öğrendik. Kapitalist olmayan dünyaya askeri güçle girip bu dünyanın maddi kaynaklarını çalmak, pre-emperyalist, sömürgeci bir tutumdu. Emperyalizm kapitalist olmayan dünyaya sermayeyle duhul eder. Oysa 1960'lar Türkiye'sinde yabancı sermaye yatırımları minimal düzeydeydi ve bu yatırımlar arasında ABD'nin payı ise son derecede düşüktü. Dolayısıyla, "ABD emperyalizmine karşı mücadele" bu açıdan Marksist bir temele de tam olarak oturamıyordu. Bu yüzden Dolmabahçe eylemi, anti-emperyalist olmaktan ziyade, anti-emperyal, (ABD'nin dünya imparatorluğu tutumuna karşı) bir tavrı cisimleştirir.

Anti-emperyalist tutumun Marksizmle bağı açıktır; oysa "anti-emperyal" bir tutum daha ziyade milliyetçilikle akrabadır.[4] Nitekim, 1970'lerde Çin yanlısı "sosyalistler" SSCB'yi "sosyal-emperyalist" ilan ettiklerinde, bu tutumu

4. Bu noktayı biraz açımlamak gerekiyor: "Anti-emperyalizm", gerçek ya da muhayyel bir dünya kapitalizmine karşı uluslararası ya da ulus-aşırı proletaryanın topyekûn kurtuluş mücadelesinin bir veçhesi olarak anlaşılabilir. Oysa anti-emperyal tutum, topyekûn bir kurtuluş mücadelesine değil, özgül bir ulusun (sınıfsal olarak ayrışmamış bir varlığın) özgül mücadelesine denk düşer. Anti-emperyal mücadeleden (ya da "Ulusal Kurtuluş Savaşı"ndan) konjonktürel olarak proletaryanın uluslararası mücadelesini destekleyen bir eğilim çıkabileceği gibi, yerel kapitalizmin vahşi bir sermaye birikimi amacıyla yerel proletaryayı aşırı bir sömürüye tabi tuttuğu bir düzen, ya da o "ulus"un kendi içindeki bir "alt-ulus"u sömürdüğü yeni bir yarı-emperyal düzen de çıkabilir. Marksizmin bize öğrettiği en önemli şeyi, proletaryanın benzersizliğini unutmamamız gereken bir yer burası: Kölelerin kurtuluş mücadelesi köleciye karşıdır, köleciliğe değil. Serf ayaklanmaları feodal lorda karşıdır, feodalizme değil. Aynı biçimde Ulusal Kurtuluş Savaşı da o ulusu hâkimiyeti altında tutan emperyal güce karşıdır, emperyalizme, yani tekelci kapitalizme değil. Köle ayaklanması kaçınılmaz olarak yeni bir sömürü düzeniyle sonlanır; serf ayaklanması da öyle. Anti-emperyal mücadele de tıpkı bu ikisi gibi, *başlı başına* bir topyekûn kurtuluş projesinin parçası olamaz. Topyekûn bir kurtuluş projesinin öznesi olmaya aday tek varlık proletaryadır, çünkü proletarya kendisi kurtulurken herkesi de kurtarmak, sömürünün her biçimini ilga etmek, kurtulurken kendisini de yok etmek zorundadır. Köleler başarılı bir ayaklanma sonucunda özgür kişilere dönüşebilir, ya da dünyanın köleci olmayan bölgelerine

mantıki ifratına götürmüş oluyorlardı. SSCB'nin klasik anlamda kapitalist olduğunu bir an için kabul etsek bile, sermaye ihraç etmediği, bu anlamda da "emperyalist" olmadığı aşikardı. Kuşkusuz uluslararası arenadaki SSCB davranışı "emperyal" bir davranıştı ve "sosyalizm"le herhangi bir ilişkisi yoktu. Ama buradan kalkıp onu "emperyalist" ilan etmek, ideolojik temelin Marksizmden ziyade milliyetçilik olduğunu da ima ediyordu. Nitekim, o dönemde SSCB'ye "emperyalist" diyen Aydınlık çizgisinin yirmi yıl sonra varmış olduğu su katılmadık milliyetçi, giderek Turancı konum, bunun kanıtı olarak görülebilir.

Özetleyecek olursak, 1960'lar kuşağının temel karakteristiklerinden biri olan anti-emperyalizm, kelimenin gerçek anlamıyla anti-emperyalizm değil, anti-emperyal bir tutumdu ve bu belirsizliğini de kendine meşruiyet temeli olarak seçtiği Kemalist söyleme borçluydu. Ancak 68'lilerin Kemalizmi basit bir kamuflaj sorunu olmadığı için, Kemalizmle benzer bir iki değerliliği paylaştıklarını söylemek yanlış olmaz. Kemalizmin de İttihatçılıktan devraldığı her ne

bir "Exodus" yapabilirler (*Tevrat*'ın ikinci bölümü böyle bir öyküdür). Serfler Lordlarını devirip özgür köylülere dönüşebilir, ya da şehre kaçıp küçük üretici olabilirler. "Ezilen ulus", sömürgeci ulusu kovup *kendi kaderini tayin* edebilir, ama bu kader gene de kapitalizmin içinde olacaktır. Ancak proletarya ne kapitalizmden kaçabilir (dünya dışındaki muhayyel mekânlar dışında kaçacak yer kalmadı çünkü; nitekim Le Guin'in *Mülksüzler*'i böyle bir fantazinin ürünüdür), ne de kapitalist efendilerini devirip kapitalist düzen içinde kendisine başka bir yer bulabilir; proletarya kurtulurken kapitalizmi (ve kapitalizmin ayrılmaz bir bileşeni olan kendisini) yok etmek zorundadır. O yüzden kelimenin gerçek anlamında anti-emperyalist olabilecek tek özne, ulus-aşırı proletaryadır. Kuşkusuz her "kurtuluş" mücadelesinin "topyekûn" olması gerekmiyor. Tam da bu yüzden Spartacus bizim için de bir kahramandır, tıpkı Castro, Ho Amca ya da Mao gibi. Ama topyekûn kurtuluş mücadelesi tek tek kurtuluş mücadelelerinin toplamından oluşmuyor. Aradaki bu çok önemli düzey farkını unutmadıkça, onlara sempati duymamızda bir sakınca yok. Ama topyekûn kurtuluşun yolunu gösteren onlardan ziyade Che'dir diye düşünüyorum.

Nota not: Kuşkusuz "kadın" da bu anlamda proletaryaya benzer bir öznedir. "Kadınların Kurtuluşu" bir eşit haklar mücadelesine, ataerkil toplum içinde daha avantajlı bir konum edinme çabasına indirgenmediği, ataerkil toplumun temelinde yatan "kadın/erkek" karşıtlığının (karşılıklı dıştalayanının) *ilgası* hedefine yöneldiği ölçüde, kadınlar erkekleri de kurtarmadan kendilerini kurtaramazlar. Ama zaten Marx'ın ve Engels'in ta 1845'te söyledikleri gibi, "kadın ve erkek arasındaki toplumsal işbölümü özel mülkiyetin ilk biçimidir". Tam da bu yüzden kadın, ataerkil düzeni, yani özel mülkiyeti, yani toplumsal işbölümünü ilga etmeden özgür olamaz. Bu son cümlenin tehlikeli bir biçimde "Kadınların kurtuluşu işçi sınıfının kurtuluşuna bağlıdır," şeklindeki indirgemeci ifadeyi andırdığının farkındayım. Ancak dikkatli bir okur yazımın bütününde bunun iki yönlü, hatta çok yönlü bir ifade olduğunu söylediğimi farkedecektir. Topyekûn kurtuluş, işçi sınıfının, kadınların ve gezegen ekolojisinin kurtuluşu için verilen mücadelelerin *bakışmasına*; karşılıklı çok yönlü bir etkileşim içinde olmasına bağlıdır ve bu mücadelelerin hiçbiri bir diğerine tabi değildir. İçinde yaşadığımız toplumun temelini oluşturan "emek/sermaye", "kadın/erkek" ve "insan/doğa" karşıtlıklarının diyalektik inkârı (*Aufhebung*) gerçekleşmeden özgür olamayacağız.

pahasına olursa olsun devleti ele geçirme arzusu, 1960'lar kuşağında (iç çelişkileri daha da artmış bir biçimde) sürmüştür. Bu arzunun kökleri ise İttihatçılardan da eskiye dayandığı gibi, coğrafyası da Türkiye ile sınırlı değildir.

Batı Asya toplumlarının (esas olarak Rusya ve Türkiye) devlet ile ilişkisi, başlangıçta da anlatmaya çalıştığım gibi son derece Oidipal bir ilişki.[5] Batı Asya toplumları (Rus dilinde de çıplak bir biçimde görüldüğü gibi) devleti daima ikiye bölüyor. Batı Avrupa toplumlarında ise devlet, ta Magna Carta'dan bu yana zaten yekpare bir yapı değil; ama ikili bir yapı da değil, parçalanmış, çoklu bir yapı. Batı Asya'da hem yekpare bir devlet anlayışı var, hem de bu yekpareliklе başa çıkmayı, bir arada yaşamayı psikolojik olarak mümkün kılmak için, muhayyel olarak ikiye bölünüyor. Batı Avrupa devletinin çok parçalılığı gerçek, toplumsal ve ekonomik güç ilişkilerinden kaynaklanan bir durum. Batı Asya'da ise devlet, iyi devlet/kötü devlet, anne devlet/baba devlet, eril devlet/dişil devlet diye, muhayyel olarak, ahlaki terimlerle bölünüyor. Bu da devletle karşı karşıya kalındığında bireylerde nevrotik ikircikli tutumlara, giderek psikotik bölünmelere yol açıyor.

Batı Asya için devlet hem arzulanan hem korkulan bir şey. Bazen elde edilmesi, yabancı tecavüzünden korunması gerekiyor, bazen de kendini "yabancı"ya kolaylıkla teslim ediveren bir fahişe olarak görülüyor. O zaman da iyi oğulların anne devleti hem yabancılardan, hem de onu yabancılara peşkeş çeken baba devletten koruması gerekiyor. Kısacası, Batı Asya coğrafyasında, belli bir tarihsel anda varolan rejime muhalefet etmeye soyunan her genç kuşak, kendi varlığını ancak "ensest ve zina" metaforlarıyla temellendirmek zorunda kalıyor.

Halka İnelim!

1960'lar ve 70'ler kuşaklarının Kemalizmden aynen devraldıkları bir diğer özellik de "halkçılık" ya da popülizmdir. Kemalizm her ne kadar bayrağına (yani altı oklu sembolüne) iri harflerle "HALKÇILIK" yazmışsa da, milliyetçilik konusunda süren nevrotik ikideğerlilik burada da geçerlidir. Kemalizm her za-

5. "Batı Asya toplumları" ifadesi, özellikle Osmanlı/Türkiye ve Rusya/SSCB toplumlarını hem diğer Asyalı toplumlardan, hem de Batı Avrupa toplumlarından ayırmak için kullandığım bir ifade. Bu toplumların özgünlüğü bence esas olarak toplumsal formasyon düzeyinde, artı-ürünün üreticilerin elinden *nasıl* çekilip alındığı düzeyinde beliriyor. Bu denemede beni Batı Asya toplumlarının (Hamlet ve Oidipus metaforlarıyla açıklamaya çalıştığım) kültürel/politik yapılanması ilgilendirdiği için, toplumsal formasyon ve üretim tarzı düzeylerinde, iktisadi/politik bir tartışmaya hiç girmedim. Böyle bir tartışmanın en azından ipuçları için, *Geriye Kalan Devrimdir* kitabımdaki "SSCB'de Ücretli Emek ve Sermaye" makalesine bakılabilir (Metis Yayınları, 1996, s. 123-168).

man popülizmle elitizm arasında ikircikli bir konumda kalmıştır. Bir yandan "Köylü efendimizdir!" sloganı ile kapitalist "ulus"a karşı pre-kapitalist "halk" kavramını öne çıkarmış, bir yandan da bu "halk"ın üzerine onu yönlendirecek (efendinin efendisi olacak) bir seçkin grubunu yerleştirmeye çalışmıştır. Bu seçkinler grubunun bir "adı" yoktur aslında; soyluluk, burjuvazi, küçük burjuvazi, bürokrasi, hanedan, işverenler, cunta ya da filozof-yönetici gibi adlarla anılmaz, ama "ulus-devlet"in temel kavramı olan "vatandaşlık" bu seçkin grubuna yakıştırılagelmiştir. Tek parti döneminde bir gazetede gördüğümüz "Halk plajlara akın etti, vatandaş denize giremiyor" manşetinde olduğu gibi, aslında özdeş olması gereken "halk" ve "vatandaş" kavramları ayrıştırılmıştır. Teorik olarak halk da vatandaştır kuşkusuz, ama vatandaşlar daha vatandaştır.

Kemalizmin popülizm ve elitizm arasındaki ikircikli konumu en iyi kültür politikasının yaratılışı, yükselişi ve çöküşü süreçlerinde izlenebilir.

Kemalizm Osmanlı kalıntılarından bir ulus-devlet yaratma projesine giriştiğinde, temel alabileceği ortak bir nokta bulmakta güçlük çekti. Dil ortaklığı ancak uzun süreli bir asimilasyon süreci sonunda sağlanabilirdi. Din ortaklığı ise bir temel oluşturmaktan ziyade, bastırılması gereken bir unsurdu. Geriye ulusal bir pazar ve kültür ortaklığı kalıyordu. 1923 İzmir İktisat Kongresi, Kemalist seçkinlerin denetiminde kapitalist bir ulusal pazarı oluşturmanın yöntemsel temellerini attı. Kültürel ortaklık ise biraz daha karmaşık bir süreçle sağlanacaktı.

Ulus-devlet oluşturma aşamasını başarıyla geçmiş Batı Avrupa ülkelerinin kültürünün aktarılması, II. Mahmut ve Tanzimat dönemlerinden beri Osmanlı'nın temel politikalarından biri olagelmişti. Kemalizm bu politikayı sürdürdü, ancak bir yandan da yerli bir "ulusal kültür" yaratılması projesiyle "tamamlamaya" çalıştı. Böylece Kemalist projenin seçkinci ve halkçı ayakları oluşmuş oldu. Bir yandan "yüksek" kültür devlet radyosu ve kültür politikaları yoluyla yerleştirilmeye çalışılırken, bir yandan da yapay bir "Türk ulusal kültürü" oluşturulmaya çalışıldı. Misak-ı Milli sınırları içinde kalan yerelliklerin kültürel özellikleri aynı kaba doldurularak bir "Türk halk kültürü" yaratıldı.

"Halk kültürü", tanımı gereği "ulusal" olamaz, çünkü daha en baştan, "halk" ulus-öncesi bir kategoridir. Halk kültürü sıkı sıkıya yerelliklere bağlıdır ve Batı kültürünün "evrensel" normlarına vurulduğunda oldukça "basit" kalmasına rağmen gene de bir değer taşımasının nedeni bu yerel kendine-özgülükleridir. Ama hiçbir "yerellik", bir ulus-devletin hâkimiyet alanıyla bire bir örtüşmez. Dolayısıyla halk kültürünü ulusal kültür haline getirmeye çalışırsanız, onu hem kendisine asıl değerini veren yerel özelliklerinden soyarsınız, hem de ulus evrensel bir kategori olmadığı için evrensel bir özellik de kazandıramazsınız. Böylece ortaya iki dünyanın en kötü yanlarını kendisinde toplamış bir kötü melez, ne halka ne de seçkinlere ait olan bir "ara durum" çıkar.

Kemalist rejimin ilk yıllarında, İstanbul ve İzmir gibi iki metropolün dışında her şey yolunda gidiyormuş gibi görünüyordu. Çünkü henüz bir şehirli kuşak oluşmamıştı (Ankara dahil bütün şehirler büyük kasabalardan ibaretti) ve şehirli nüfusun temel özelliği olan popüler kültür bir ihtiyaç olarak belirmiyordu. İstanbullular bu ihtiyaçlarını Batı Klasik müziğinin "hafif" versiyonlarını ve caz müziği dinleyerek gideriyorlardı. Ülkenin geri kalanı ise devlet radyosundan bir Wagner ve Bartok, bir "Yurttan Sesler Korosu" dinleyerek şaşkına dönüyor, nerede ve kim olduğunu anlayamaz hale geliyordu.

1950'lerdeki Demokrat Parti yönetimi Türkiye'nin gerçek anlamdaki ilk şehirli kuşağını oluşturduğunda, Kemalist kültür projesi de miadını doldurmuş oldu. Ama kuşkusuz öldüğünün farkına varılıp merhumun gömülmeye kalkışılması için Özal döneminin beklenmesi gerekecekti. Bu projenin kendisine bir hayatiyet alanı kalmamış olduğunu *kendisinin farketmesi* ise hâlâ gerçekleşmedi; ama Kemalizmi canlı tutmak, egemen ideoloji konumunu korumak için girişilen en radikal çabalar bile (28 Şubat gibi), *kültürel Kemalizmden* ümitlerini kesmiş durumdalar.

Kemalist projenin seçkinci ayağı zaten "tutmamıştı" Radyodan günde sekiz saat Batı Avrupa klasik müziği çalmak, otuz yılda "Anadolu insanını" bu müziğin tutkunu haline getirememişti. Öte yandan aynı insanın yerel değerleri de ulusal pazarın oluşmasıyla kaybolmaya başlamış, yerine konulmaya çalışılan "Türk Halk Kültürü" de bir hilkat garibesi olmaktan öteye gidememişti. Ama bu projenin sonucu olarak ortaya, artık tam olarak Kemalist de olmayan, biraz halkçı, biraz seçkinci, oldukça milliyetçi bir kuşak çıkmıştı. İşte Türkiye'deki 1960'lar ve 1970'ler kuşakları bu kuşağın çocuklarıdır.

1960'lar kuşağı tam Kemalist projenin artık yürüyememeye başladığı anda ortaya çıktı ve 1950'lerin yerleştirdiği büyük ölçüde yabancı (ama artık Fransız değil ABD) kaynaklı popüler kültüre tepki olarak Kemalist popülizme sarıldı. 1960 kuşağı henüz başlı başına bir güç olarak ortaya çıkmamış olan (ya da en azından ortada olduğunu farketmediği) proletaryayı değil, halkı, "Anadolu insanını" seviyordu. Onun müziğini dinliyor, onun gibi giyinmeye ve konuşmaya, hatta evini bile onun gibi döşemeye çalışıyordu.

Çünkü Kemalizm-sonrası devlet, Kemalist kültürel projenin ümitsizliğini görmüş, çok daha sonra (özellikle Özal döneminde) Türkiye'nin egemen kültürel yapısına dönüşecek olan popülist olmayan popüler kültürün temelini atmaya başlamıştı. Bu kültürün temel özelliği, ABD merkezli popüler Batı kültürünün aynen devralınmasıydı. Bu kültürün "Anadolu insanı" ile ilişkisi, Kemalist dönemin seçkin Batı kültürünün ya da uyduruk "ulusal halk kültürünün" ilişkisinden daha az değildi, ama "yabancıydı"; bu da Kemalist xenofobia (yabancı korkusu) etkisinde, "yerli malı kullanmalı" sloganlarıyla, "tek dişi kalmış canavar" düşmanlığıyla yetişmiş olan 1960'lar kuşağı için yeterli bir dehşet un-

suruydu. O zaman "halka" dönüldü, ya da o zamanların yaygın tabiriyle "halka inildi". Bu "inme" tabirinin de gösterdiği gibi, Kemalist seçkinler olmak üzere eğitilmeye başlanmış, ancak artık bu tür bir seçkinliğin yeri ve anlamı kalmadığı için kendini yersiz ve anlamsız hissetmeye başlamış olan 60'lar kuşağı için kendileri ve halk arasındaki ilişki hâlâ hiyerarşikti; "yukarıdan", Kemalist seçkinler katından (tenezzülen) halka "inilecekti". Bu hiyerarşik ilişki, o sıralarda yerleşmeye başlayan Bolşevik doktrin tarafından da destekleniyordu. Çünkü Bolşevik/Jakoben doktrine göre "halka bilinç dışarıdan götürülür"dü. Böylece 1960'lar kuşağı Bolşevik miras dolayımıyla kendini halkın dışında, Kemalist miras dolayımıyla ise üzerinde görerek işe başladı.

Bunun bir örneği, Ruhi Su'nun aslında çok değerli folklorik derleme ürünlerinin, birer *folklorik derleme ürünü* olarak değil de *popüler* birer eser olarak alınıp benimsenmesiydi. Anne ve babaları klasik Batı müziği, caz, ya da (Kemalizmden izin alabildiği ölçüde) klasik Osmanlı müziği dinleyerek büyümüş ve çocukluklarında bu etkiye maruz kalmış olan 1960 kuşağı üyeleri, tepkisel olarak türkülere sarıldılar. Bunun ikinci adımında da, aynı türkülere "devrimci" sözler yazarak, türkülerin gerçek üreticisi olan "halka" geri göndermeye çalıştılar. Ancak mektup adresine ulaşmadı, çünkü o türküler yaşamıyordu artık; "halk" türkü üretmiyor, türkü dinlemiyordu. Yeni toplumsal yapıya uyacak yeni bir popüler kültüre ihtiyaç vardı, ama dönemin dinamik, devrimci kuşağı bu misyonu üstlenmeye hevesli değildi; muhafazakârlık yapıyordu. Bu misyonu o üstlenmeyince, 1980'lerde başkaları üstlendi; sonucunu hep birlikte yaşıyoruz.

"Halka inme"nin ikinci adımı, ünlü Zap Suyu eylemiydi. İstanbul'a yapılması planlanan Boğaz Köprüsü'ne doğru bir içgörüyle ama yanlış gerekçelerle karşı çıkan 1960'lar kuşağı, tam da bu yanlış gerekçeleri doğrultusunda "burjuva" Boğaz Köprüsüne "halka ait" Zap Suyu Köprüsü projesiyle bir alternatif üretmeyi denedi.[6] Bir grup üniversiteli genç, Hakkari'ye giderek kendi olanaklarıyla, kışları geçit vermeyen ve birçok insanın ölümüne neden olan Zap Suyu'

6. Boğaz Köprüsü, demiryollarına öncelik tanıyan Kemalist projenin yerine, otomotiv sanayiinin gelişip serpilmesinin ön hazırlıklarını yapmaya başlayan post-Kemalist kapitalizmin ilk adımlarından biriydi. Kısa vadeli açıdan bakıldığında, yeni ve dinamik bir sektörün önünü açtığı, kapitalizmin gelişmesini hızlandırdığı için olumlu, ama başka, daha uzun vadeli bir açıdan bakıldığında, ülkenin kaderini sonlu ve "kökü ve gövdesi dışarda" bir enerji kaynağına bağladığı için içinde her türlü kriz potansiyelini taşıyan, olumsuz bir adımdı. Ama "yoksul" Güneydoğu dışlanıp, "zengin" İstanbul öne çıkarıldığı için yanlış değildi. İstanbul yalnızca burjuvazinin değil, proletaryanın da önemli bir bölümünün yaşadığı yerdi o yıllarda. O yüzden "İstanbul'u bırak, Güneydoğu'ya bak!" anlayışı, örtük olarak proletaryanın da terkedilmesinin, ya da en azından pre-kapitalist bir "halk" karşısında ikincil konuma itilmesinin bir ifadesiydi. Nitekim o yılların, "Türkiye'de proletaryanın bir devrimin motoru olmayacağı, o yüzden başka bir motor aranması gerektiği" an-

nun üzerine bir köprü yaptılar. (1999 yılı içinde o köprünün yandığına dair bir haber okudum. İşin ilginç yanı o kadar olanaksızlık içinde yapılan köprünün otuz yıl dayanmış olmasıdır. Diğer ilginç yan ise, devletin bu emrivakiyi kabul etmesi ve daha iyi olanaklarla yeni bir köprü yapmaya hiç kalkışmamış olması.)

Hamlet yeniden sahnedeydi. Bu kez "anne" rolünü yoksul halk oynuyordu ve onu yabancılara peşkeş çeken baba/devlet, bu kez de annenin rahatı, esenliği ve güvenliği için hiçbir şey yapmayan ilgisiz baba rolüne geçmişti. Tabii ki Oidipal oğul, babanın ilgilenmediği anneye sahip çıkma fantazisini hayata geçirecekti. Sorun şu ki, tüm anneler gibi bu anne de, oğlunu sevmesine seviyordu, ama ilgisini istediği oğul değil babaydı. Oğul eski, ölü babanın doktrinine sarılmış, "demir ağlarla ördük *ana*yurdu dört baştan" sloganını kendi olanaklarıyla hayata geçirmeye kalkışmıştı. Ama yeni, kötü baba bu sloganla ilgilenmiyordu artık. Onun derdi artık "demir ağlar" değil otoyollar ve bunun temelini oluşturacağı otomotiv sanayiiydi ve bunun ilk adımlarından biri de Boğaz Köprüsüydü. Anne/yurt yeni devlet/babanın otoyollar projesini oğulun Zap Suyu köprüsüne tercih etti.

Namus Belası

Türkiye'deki 1968 kuşağı kendisini sınıfsal olarak berrak bir biçimde konumlandıramamış olduğu için, Fransız Devrimi günlerinden kalma ve Kemalizmin etkisiyle bozulmuş bir halkçılığa sarılıyor; kendisini "bu topraklara", "Anadolu insanına", vatana ve halka bağlıyordu. Ancak 1960'lara gelindiğinde, "Anadolu insanının" taklit edilecek, benimsenecek pek bir yanı kalmamıştı. O artık bir anıydı; ulusal pazara entegre olmak için müthiş bir çaba gösteren, yerel kültürel değerleri elinden büyük ölçüde alınmış, yerine de bir şey verilmemiş bir kitle. "Anadolu insanının" hâlâ yaşayan yerel değerleri ise pek benimsenecek gibi değildi aslında. Karadeniz'in silah ikonografisi, Güneydoğu'nun töre cinayetleriyle ortaya çıkan katışıksız ataerkil yapısı, Orta Anadolu'nun Kemalizmin bile silip atamadığı müthiş muhafazakârlığı, "Anadolu insanının" yaşayan kültürel özellikleriydi. 1968 kuşağı bu değerleri benimsemese de bilinçsiz bir biçimde devraldı. Karadeniz'den silah aşkını, Güneydoğu törelerinden eşkıyalığı (*İnce Memed*'i unutmayalım) ve Alevilikten yerleşik düzene başkaldırma duyusunu ve uyumsuzluğu alarak kendi değerleri arasına yerleştirdi. Orta Anadolu muha-

layışının yaygın olduğu yıllar olduğunu unutmamalıyız. Arana arana "zinde kuvvet" TSK bile bulundu sonunda. Neyse ki proletarya 1970 Haziranında kendisine güvenmeyenleri utandırmayı, TSK ise dokuz ay sonra kendisine "umut bağlayanları" utanmaktan da beter etmeyi başardı.

fazakârlığı ise 1968 kuşağının diğer kanadı olan "ülkücü gençliğin" manevi temelini oluşturdu.

1968 kuşağının "baba" devlete başkaldırısında Güneydoğu'dan eşkıya arketipini devralması göründüğü kadar masum değildir. Hiçbir arketip kendi arketipler ağından, kavramsal bağlamından soyutlanarak aktarılamaz. Bu bakımdan Güneydoğu'nun "Eşkıya" kavramı da "namus" kavramından ayrılamaz. Eşkıyayı alırsanız, Güneydoğu törelerine özgü namus anlayışı da yanında gelecektir. 1970'lerin iki ünlü Cem Karaca şarkısı, "Dadaloğlu" ve "Namus Belası" o dönemdeki hissiyatı açıkça ortaya koyar: Biri "Ferman Padişahın, dağlar bizimdir," derken, diğeri de "Namus belasına gardaş, döktüğümüz kan bizim," diyerek bu iki kavramın ayrılmazlığını vurgular. Keza, 60'ların ortalarından 80'lerin başlarına kadar uzayan, kadın cinselliğini tümden yok sayarak kadını "baştan çıkarıcı" olarak tabulaştıran "Bacı" söylemi de aynı namus anlayışının bir ürünüdür.

Ancak beni daha çok ilgilendiren bu namus kavramının, Hamlet'in "ensest ve zina" korkusuyla çakışması. Güneydoğulu eşkıya "namus belasına" dağa çıkardı; 1960'lar ve 70'ler kuşakları da "namus belasına" dağlara ve sokaklara çıktı. Burada belki de 1968'lilerin oldukça inanarak sahip çıktıkları "Gençliğe Hitabe"nin bazı bölümlerinin dilsel çözümlemesini yapmak doğru olacaktır.

"Hitabe" Türk Gençliği'ni muhatap alır. Ona bağımsızlığı ve Cumhuriyeti her hal ve kârda koruma misyonu yükledikten sonra, korunması gereken bu iki kuruma gelebilecek dış ve iç tehditleri sıralar. Böylece de, varolan yöneticilerin "gaflet, dalalet ve hıyanet" içinde olabileceklerini belirterek, "isyan hakkı"nı kurumlaştırmış olur, ki 68'lilerin en çok sahip çıktıkları bölüm de burasıdır. Kuşkusuz bu yöneticilerin "gaflet, dalalet ve hıyanet" içinde olup olmadıklarına karar verecek mercinin kim olduğu sorusu açıkta bırakılmıştır. Ancak Mustafa Kemal'in kendi örneği izlenecek olursa, zaferin haklılığın kanıtı olduğunu söylemek mümkündür. Yani riski alır isyan edersiniz, kazanırsanız haklısınızdır, kaybederseniz ise haksız olduğunuzu yazacaktır tarih kitapları.

"Hitabe"nin geri kalan kısmında ise, isyanın ne kadar elverişsiz koşullar içinde yapılabileceği betimlenir. Buradaki yan cümlelerden biri "aziz vatanın bütün kaleleri *zaptedilmiş*, bütün tersanelerine *girilmiş*"tir. Yani vatanın içine düştüğü kötü durum falik metaforlarla, cinsel tecavüzle, "yabancının duhulü" ile açıklanır. Vatanın anne/kadın olduğunu biliyoruz (Anavatan); peki bu arada baba/devlet ne yapmaktadır? O "gaflet, dalalet ve hıyanet" içindedir; vatan tecavüze uğrarken ya bundan bihaberdir, gaflet içindedir, ya da aktif bir suç ortağıdır, bir tür pezevenklik yapmaktadır.

Kuşkusuz bu tür falik/Oidipal metaforları, işgale uğrayan Batı ülkelerinin direniş kültürlerinde bulmak daha güçtür. Çünkü vatan zaten bu ülkelerde çoğunlukla baba/erkektir (Lat. *Patria*, Alm. *Vaterland*, İng. *Fatherland*, Fr. *La*

Patrie; üçü de "baba" anlamına gelen *pater*, *Vater*, *father* kelimelerinden türer). Dolayısıyla, örneğin Fransız tarihindeki iki "işgale karşı direniş" vakası (1870-71 ve 1940-44), "namusu korumaya yönelik" bir vatanseverlikte değil, biri Komün'de, diğeri ise anti-faşizmde ifade bulmuştur.

Yekpare devlette kendi Oidipal korkularının yansımalarını bulan Batı Asya (ve onların etkisi altındaki Balkan ve Doğu Avrupa) toplumlarında isyancı genç kuşakların vatanseverlikleri, devlet iktidarına olan kontrolsüz tutkuları ve şiddete başvurma konusundaki gönüllülükleri, bu korkunun "yabancı düşmanlığı" şeklinde ifade edilen baba nefreti ve bununla atbaşı giden "baba yalakalığı" arasında yarattığı ikircikli konumdan kaynaklanır. Nefret edilen baba, önce ikiye bölünür; bir kısmı ötekileştirilir, bir yabancı güce ya da yabancının işbirlikçisine indirgenir. Diğer kısmı ise tıpkı Hamlet'in Baba Hayaleti gibi, işbirliği yapılabilecek bir güce dönüştürülür. 1960'ların sonlarından 1970'lerin ortalarına/sonlarına kadar uzanan ordu sempatisi, 12 Mart'ın hemen öncesinde askerlerle ortak eylem/iktidar arayışları, Doktor Hikmet Kıvılcımlı gibi bir eski kuşak komünistinin 12 Mart'ı "Ordu kılıcını attı!" diye karşılaması, hep bir "olumlu baba" yaratılması ve bu babaya yaranılmaya çalışılması gayretinin ürünüdür. Baba önce parçalanacak, bir yarısıyla ortak olarak anne "kötü" babanın ve yabancı mütecavizlerin tasallutundan kurtarılacaktır. Sonra ne de olsa o "olumlu" babadan kurtulmanın da bir yolu bulunur.

1960'ların ve 70'lerin "eşkıya"lığı, annenin namusunu kurtarma (yani yalnızca kendimize ait kılma) çabasının karmaşık yapısının bir arketipidir.

Şimdi bu uzun "Oidipal" tartışmayı yapma nedenime geleyim: Oidipal evlat her şey olabilir, yalnızca özgür olamaz. Babaya karşı yürüttüğü savaş/yaltaklanma süreci ister başarılı isterse de başarısız olsun, ister babayı öldürüp yerine geçsin, isterse de babanın otoritesine tabi olmaya razı olsun, Oidipal evlat daima annenin kölesidir. Anne/vatana ya da anne/devlete duyulan o müthiş tutku sona ermeden, yani anne arzusundan vazgeçilmeden yetişkin olmak, ailenin kısıtlayıcı, boğucu evinden çıkmak, özgürleşmek mümkün değildir.

Ne yazık ki Batı Asya toplumlarının tarihi, yekpare toplum/devlet yapısı, bütün değişim süreçlerini Oidipal bir çelişkiye kilitlemiştir. O yüzden de bu toplumların devrimci kuşakları, değişim mücadelelerini asla "özgürlük" talebi çevresinde kurmazlar. Rusya ve Osmanlı örneklerinde, ikisi de Fransız Devriminden esinlenen bu iki ülkenin devrimci kuşakları iki yüzyıl boyunca "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" sloganının son iki talebini almış, ama ilk talebi kah "Cumhuriyet"le, kah "Adalet"le, kah "Bağımsızlık"la ikame etmişlerdir. "Özgürlük!" diye haykırmaya dilleri dönmemiştir bir türlü.

Dünyada 1968, "Özgürlük" talebinin öne çıktığı bir dönem oldu. Türkiye'de bu döneme tekabül eden devrimci hareket ise "Özgürlük"ten önce "Bağımsızlık", "Adalet", "Eşitlik" ve "Kardeşlik" istedi. Dünyadaki 68'in izlerinin

silinmeye başladığı 1970'lerde ise, Türkiye'de zaten eser miktarda bulunan özgürlükçü söylem iyice silinip gitti. "Vatan"dan özgürleşip enternasyonal (ya da ulus-aşırı, transnasyonal) bir kavrayışa; "Devlet" ten özgürleşip gerçek hâkimiyet ilişkilerinin kendilerinin dönüştürüleceği bir kurtuluş söylemine ulaşılamadı. "Anne"den kurtulunamadı, aile ocağı terkedilemedi, yetişkin ve özgür olunamadı.

Batı Asya toplumlarının uluslarası kapitalizme entegrasyonunun tamamlanma yolunu tuttuğu 1990'lar, yekpare toplum/devlet heyulasından kurtarıyor bizi. Artık (özel hayatlarımızda olmasa bile!) topluma ve politikaya bakışımızda, annesinden bir türlü kopamayan Oidipal evlatlar olmak zorunda kalmayabiliriz. Oidipal arzuyu ve Oidipal yenilgiyi yakından tanımış olan 60'lar ve 70'ler kuşaklarının (en nihayet) anne ocağını terketme fırsatı doğdu. Bir türlü büyüyememiş kadın-erkek oğlan çocukları olarak ölmek istemiyorsak, bu fırsatı kaçırmamamız şart.

—

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Jean-François Bayart

KİMLİK YANILSAMASI

Çeviren: Mehmet Moralı

Bugün Eski Yugoslavya'dan Orta Afrika'ya, Hindistan'dan Türkiye ya da Cezayir'e dünyanın pek çok bölgesindeki çatışmalar kimlik mefhumu etrafında düğümleniyor. Ölümcül güçlerini sözde bir "kültürel kimliğin" muhakkak bir "siyasal kimliğe" denk düştüğü varsayımından alıyor bu çatışmalar: Geçmişte bir yerlerdeki saf, bozulmamış bir kültürel öze atıfta bulunarak kendilerini bize dayatıyorlar; insanların dışına çıkamayacakları değişmez kimlikleri olduğu yanılsamasını yayıyorlar. Değişmez bir gerçeklik gibi sunulan, oysa yalnızca ideolojik ve tarihsel birer kurgudan ibaret olan kimliklerin elinde oyuncak ve esir olmaya mahkûm muyuz?

Jean-François Bayart, iflah olmaz bir "kültürelciliğin" ürünü olarak gördüğü kimlik yanılsamasını siyaset ve ideoloji ile ilişkilendiriyor. Çok geniş bir coğrafya üzerinde dolaşarak kimliklerin nasıl farklı simgeler etrafında ama benzer yollar izlenerek inşa edildiklerini sergiliyor. Kimlikler yok. Gerçekte yalnızca tanımlanabilir faillerin –aşırı milliyetçi Sırplar, Afrika'da Hutular, Hint milliyetçileri ya da İslamcılar, vs.– rasyonel bir biçimde uyguladığı kimlik stratejileri ile büyülenerek ya da dehşete düşerek bir türlü terk edemediğimiz kimlik düşlerimiz ve kâbuslarımız var.

Saç, sakal, kıl politikalarına, parka ya da türbana, hilallere, Atatürk rozetlerine, orak-çekiçlere ya da kurt başlarına mahkûm olmadığımızı göstermek için yayımlıyoruz *Kimlik Yanılsaması*'nı.

METİS YAYINLARI
İpek Sokak No. 9, 8000 Beyoğlu, İstanbul
Tel. 2122454696 Faks: 2122454519 e-posta: metis@turk.net

Yücel Kayıran

TROMPET SESLERİ

Trompet sesleri, davul, borazan
saçlar üç numara
eller dizlerin yanında hazır
hazır yerinde say komutuna
komutan olacak söze
uygun adım marş! uygun adım
uygun
sadece bando takımında izci giysileri

öyle uzak öyle nemli
bir yel iniyor yüzüne sığmıyor nefesin
kendine yol bulamıyor hafıza
gözlerinde bocalayan içerleme
lisenin koridorlarını dağlayan azar, dan!
için bir közhane
öyle dururken
dönüyorsun ya sürekli
ter içinde titreyen gövdene
başkaldırıyor hafıza
ama aklın, aklın hâlâ burada
seni hafızadan koruyor
çünkü hükümet konağının oradan geçiliyor
okul bahçesinden sonra

yandan hizaya bak önden hizaya
kendiliğinden gibi görülüyor ya
sendeki bu saygı, bu güven
ayna değil cam
çekingenliğin ise gizli bir kibir
hayaletin ete kemiğe bürünmüş hâli
varmış sende, öyle diyorlar
yandan hizaya bak önden hizaya
çünkü hükümet konağının oradan geçiliyor
bir nefesle,
öyle baka baka
Atatürk'ün kara mermerden büstüne
uygun adım uygun
uygun selam verilirken
giderdin
gövdeni o yürüyüşte bırakarak uzaklara

bakıyorum, yoğun sis
içinden öbür tarafa
öyle uzak öyle nemli
bir yel iniyor yüzüme sığmıyor nefesim
nereye gitse, ne,re,ye gitse:
bir!: buharlaşma,
tenhalık
cumhuriyet caddesinden arka sokaklara

A L A C A K A R A N L I K K U Ş A Ğ I

Tuna Erdem

Deneysel Bir Giriş, ya da Otobiyografinin Dayanılmaz Çekiciliği

Olumsuz bir sıfat olarak kullanılagelen, handiyse bir aşağılama sözcüğüne dönüşmüş bir kuşağın, 80 kuşağının mensubu olarak, kuşak kavramına ancak sütten ağzı yanıp, yoğurdu üfleyerek yiyenlerin aşırı temkinliliği ile yaklaşabiliyorum. Aile "yuvasının" ötesinde bir dünyanın farkındalığına yeni yeni kavuşmaya başlanan, "ben" olmanın ilk adımlarının atıldığı, "biz"in olanaklarını araştırmanın eşiğine varıldığı, çocuklukla gençlik arasındaki o tekinsiz, iki arada bir derede yaşlardan bu yana, 80 kuşağına mensup olduğuma dair "duyumlar" alıyorum. Tam bu koca dünyaya yelken açmayı hayal ettiğim o yaşlarda yelkenlerimin suya düşmesine neden olan, ilk ürkek adımlarımı atmaya hazırlandığımda altımdan yeri çekip alan, işe yaramaya başlayacağımı düşündüğüm sırada, hatalı üretilmiş bir model olduğumu, tedavülden kaldırılmam gerektiğini düşündürten, kendimi, yanlış zamanda, yanlış yerde doğmuş umutsuz bir vaka, işe yaramaz biri olarak görmeme yol açan ve ne yapsam boşa kürek çekmiş olacağıma beni inandıran duyumlardı bunlar. Ben merkezli, umursamaz, "paradan, modadan, poptan" başka hiçbir şeyle ilgilenmez, apolitik, bilgisiz, sığ olduğumu, ya da, kuşağım dolayısıyla istesem de istemesem de eninde sonunda böyle olacağımı, bu duyumlardan öğrendim, kendime güvenimi daha edinemeden kaybedip, korkuyla kabuğuma çekildim. Heyhat, kabuğuma çekilmemin nedeninin de 80 kuşağının bencilliği, umursamazlığı olduğunu duymadan edemedim. Bu yaşlardayken televizyonda yayınlanmakta olan Alacakaranlık Kuşağı'na düşkünlüğümü bile bu talihsiz adlandırmaya (yaftalandırma mı demeli?) bağlamak eğilimindeyim bugün. Ne de olsa bu dizinin kahramanları kendilerini birdenbire, nedenini anlayamadıkları bir kâbusun içinde buluverirlerdi. Ben de kendimi onlara yakın hissettim, 80 kuşağı ile alacakaranlık kuşağını birbirine karıştırır oldum.

Atıldığımı sandığım hurdalıktan sıkılıp, sağa sola dağılmış parçalarımı birleştirmem ve özür diler bir üslupla da olsa yaşam yolunda yürümeye devam etmeye karar vermem fazla zamanımı almadı (birkaç gün mü desem birkaç ay mı?) Ne de olsa serde gençlik vardı. 80 kuşağına üyelik kartımı törenle yaktım, o ana kadar zihnimde taşıdığım Yoda ile Madonna'yı sandığa kaldı-

rıp, gizli bir köşeye gömdüm ve kuşağımın diğer üyelerinden ne kadar farklı olduğumu kanıtlamak için yarışa giriştim. Birçok kuşakdaşımın da aynı taktiği benimsediğini gözlemledim. Kendine yöneltilen suçlamaların tümünü, yanı başındakilere yansıtarak işin içinden sıyrılabileceğini sanan tuhaf bir "biz" in içinde buldum kendimi. Bu yolla kimi ağabeylerimin ve ablalarımın takdirini kazandığımı da görünce, bu kuşak belasından "yırttığımı" düşünmeye başladım. Bu arada ağabeylerim ve ablalarımın anlattığı öcü masalı tadında, cezaevi ve işkence öykülerini dinlemeyi, cezaevine düşmediğim, işkence görmediğim için utanmayı, bu sınavlardan geçmeden ağzımı açmaya hakkım olmadığını düşünmeyi de ihmal etmedim.

Heyhat, kuşağımın etkileri yakamı bırakmıyordu. Apolitik bir kuşağın üyesi olduğumdan, politik olmayı beceremedim, epi topu feminist olabildim. Dahası feminizm üzerine yazılanları okurken karşıma, erkekleşerek erkek egemen dünyada kendine yer edinmeye çalışan, hemcinslerini satarak kendi yakasını kurtaran kadınlar hakkında yazılar çıktı. Kuşakdaşlarımı satarak, olamayacağım bir şeye dönüşmeye çalışarak, kendi paçamı kurtarmaktan başka bir şey yapmadığım kuşkusu içimi kemirmeye başladı, son çizgiye varmadan yarıştan çekildim.

Her dönemeçte kuşağıma ilişkin ikircikliğimin beni içine düşürdüğü çelişkilerle boğuşmam gerekti. Sinemaya gönül verdim, gelgelim bu aşkın görsel kültür soluyan kuşağımın bir arazı mı, yoksa kişiliğimin bir yansıması mı olduğuna karar veremedim. Daha ziyade Hollywood filmlerinden haz aldığımı fark ettiğimde ise korkunç bir paniğe kapıldım. Lamı cimi yok ben 80 kuşağının tipik bir temsilcisi, kültürel emperyalizmin ve tüketim toplumunun boş kafalı bir ürünüydüm. Neyse ki imdadıma Hollywood filmlerinin de bir içeriği, anlamı, derinliği olduğunu hiç utanıp sıkılmadan ilan eden, saygın görünümlü, akademik kitaplar yetişti. Gerçi bunlar da, kökü dışarıda, üstelik postmodernist kitaplardı. Postmodernizm ise, 80 kuşağı ile aynı cümle içinde sık sık karşılaştığım, eş derecede kötücül tınlayan kavramlardan biriydi. Ama artık bu muhabbetten sıkılmaya başlamıştım. Kim ne derse desin diyerek postmodernizmi incelemeye koyuldum, pek beğendim, pek kendime uygun buldum. İşi o kadar abarttım ki, kuşağım hakkında sıralanan tüm olumsuz özellikleri baştacı edip savunmam gerektiğine karar verdim. Tam zafer çığlıkları atacaktım ki, bu kez de aklıma, kadınlara atfedilen tüm olumsuz özellikleri baştacı ederek, kendi kuyularını kazan esansiyalist feministler düştü; duraladım.

Gel zaman git zaman bugünlere geldim ve artık kuşak kompleksimi kökünden söküp atacak mucizevi bir açıklamanın peşinde değilim; kuşak kavramına yoğurdu üflercesine temkinli yaklaşmaya yeminliyim. '80 kuşağının hep "ben" diyen bir kuşak olduğunu bellemiş olduğumdan, bugüne kadar, kayıt-

lara geçen, aleyhime delil olarak kullanılabilecek, yani yazılı cümleleri, "ben" zamirini kullanmaksızın kurmaya özen gösterdim. Gelgelelim sizin de farkında olduğunuz gibi, "bugün, burada ilk kez, bir ilke imza atarak", birinci şahıs zamirinin peşinden yazıyı buraya kadar sürükledim. Bunun kompleksimi yenmek yolunda yeni bir adım olduğunu düşünmek isterim. Ama 80 kuşağı genlerim işi çığırından çıkarmama neden olur korkusuyla, birinci şahsa da (şimdilik kaydıyla) burada veda ediyorum.

Ciddiyete Davet, ya da Teorik Düzleme Kısa Bir Ziyaret

Kuşak, ele avuca sığmayan, neresinden tutsanız elinizde kalan, alabildiğine muğlak kavramlardan biri. Aynı çağın, kendine özgü koşulları tarafından şekillenmiş, bu çağın ayırt edici özelliklerini taşıyan, içinde oluştukları çağın ruhunu temsil eden akranlar topluluğuna kuşak adını veriyoruz. Bu tanımı yaparken, zamanın insan yaratısı bir soyutlama, "çağ"ın, kendine özgü özellikleri dediğimiz olguların ise öznel ve görece olduğunu, "çağın ruhu"nun da, kulağa hoş gelmekten öte bir anlamı olup olmadığının su götüreceğini hesaba katmak, kuşak kavramının muğlaklığını anlamamıza yetiyor da artıyor bile. Zaman dilimlerinin, pasta dilimleri kadar belirgin sınırları olduğunu varsaysak bile, kuşak adını verdiğimiz zaman endeksli kategorinin, mekâna bağlı farklılıkları hiçe saydığını teslim etmek zorunda kalıyoruz. İş bununla da bitmiyor. Eninde sonunda kuşak kavramının toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etnik köken, cinsel tercih gibi farkları da görmezden geldiğini kabullenmek durumunda kalıyoruz. Öyle ki kuşaktan dem vurduğumuzda aslında, "merkez" kabul edilen mekânda toplanmış, tercihan erkek, çoğunlukla beyaz, aydın, hadi bilemedin yarı aydın zümresinden müteşekkil bir avuç insandan bahsediyor olmamız kuvvetle muhtemel.

Kuşakların, çağlarının temsilcileri mi yoksa, bir sonraki çağın hazırlayıcıları mı olduğu da belirsiz. Mesela Beat Kuşağı 50'lerin temsilcisi midir 60'ların hazırlayıcısı mı, yoksa toplu imgelemimizde kalıcı bir iz bırakmış, her çağa göre sıradışı kabul edilmesi gereken bir avuç insana verdiğimiz ad mı? 68 kuşağı, 60'lı yılların oluşturduğu çağın bir sonucu mudur, çağa damgasını vuran bir insan topluluğu mudur, yoksa zihnimizdeki etkisi, oluşumuna neden olan olgulardan da, yarattığı sonuçlardan da daha önemli olan sıradışı bir hareketin temsilcileri mi? Bir kuşağı ne olduğuyla mı tanımlıyoruz yoksa ne yaptığıyla mı? Neden kendine has özellikleri olan her çağın kendine ait bir kuşağı yok? Hadi diyelim çağın kendine has özelliklerini belirledik, bu özelliklerin ortaya çıktığı, yaygınlaştığı ve miadını doldurduğu tarihsel anları da saniyesine kadar tespit ettik. Söz konusu çağın ürünü kuşak, bu özelliklerin

ilk ortaya çıkmaya başladığı dönemin mi ürünüdür yoksa özelliklerin durulup, oturduğu, yaygınlık kazandığı dönemin mi? Pekâlâ da çağın özellikleri miadını doldurmaya başladığında, kişiler üzerindeki etkisi tepe noktasına ulaşıyor olabilir. Kısacası kültürel, toplumsal, siyasi değişimlerin kişileri etkilemesi, dönüştürmesi, şekillendirmesi için ne kadar zaman geçmesi gerekiyor? Örneğin neden 80 darbesinin ardından gelen toplumsal ve kültürel değişimlerin etkisini en çok ilk gençlik ve gençliklerini bu darbeden hemen sonra yaşayanlarda gösterdiğini varsayıyoruz? Bu değişikliklerin normlaşması, yaygınlaşması, iz bırakır hale gelmesinin 90'ları bulduğu, dolayısıyla ancak 80'den sonra doğanların üzerinde köklü bir etki bırakacağını düşünmemiz gerekmiyor mu? (Ateş topunu yanımızdakilere atamadık, ardımızdakilere atmayı deneyelim!)

Belki de sorun kuşakları belirleme ve adlandırma konusunda ya geç kalmamız, ya da erken davranmamızdan kaynaklanıyor. 68 kuşağı, kuşak olmayı hak edecek eylemlerin peşindeyken bir adı yoktu. Bu kuşağın temsilcileri kendi kendilerini adlandırmadılar. Ad, sonradan, başkaları tarafından konuldu, mensupları tarafından da benimsendi. 80 kuşağı ise, olgunun ortaya çıkmasından çok önce, yine kuşağın temsilcisi olmayanlar tarafından adlandırıldı. Dünyanın gittiği yeri tespit edip, bunun bireyler üzerindeki olası sonuçları öngörülerek, oluşacak kuşağın özellikleri önceden tespit edilerek yaratılmış bir kategori adeta bu. Bundan olsa gerek, bu kuşağın temsilcileri kuşağını benimsemekte güçlük çekiyor, adları kendilerinden önde gidiyor.

Nasıl ki isimlerimiz bizden önce, bize rağmen veriliyorsa, kuşağımızı da seçme şansımız yok. Ya bizden önce, ya da bizden sonra, ama hep bize rağmen "kuşaklanıyoruz" Gelgelelim kuşak adlandırması, 80 kuşağında olduğu gibi, kuşağı önceleğiğinde, önceki kuşaklar, ebeveyn konumuna oturmuş oluyor. 80 kuşağı, aileye olduğu kadar kendinden önce gelen kuşağa da (70 kuşağı) isyan etmek, çifte ergenlik yaşamak durumunda kalıyor. 80 kuşağı mensuplarının zihinlerinde oluşturdukları 70 kuşağı tablosu da, imago olarak adlandırılmayı hak edecek fantastik bir boyut kazanıyor. Bu durumda ebeveynlerle çocuklar arasındaki zaman farkını imlemek için kullanılan kuşak kavramı ile, çağın temsilcisi anlamındaki kuşak kavramı eşseslilliğin çok ötesinde örtüşmeye başlıyor. Bu örtüşmenin yegâne dayanağı da bu adlandırma olgusu değil üstelik. Yüzyılların çağ değişimi getirmeksizin akıp gittiği, değişim hızının kağnı hızında olduğu tarihsel dönemlerde kuşak kavramına yer olmadığını tahmin etmek zor değil. Gelgelelim sonuna yaklaşmakta olduğumuz yüzyılda, değişim baş döndürücü bir hız kazandıkça, her yirmi yılda bir, bir kuşak gelir oldu önümüze. Böylece çağın temsilcisi kuşak ile ebeveynlerle çocuklar arasındaki kuşak ayrımı en azından zaman dilimi olarak örtüşmeye başladı. Böylece kuşaklar arası ilişkiler, Oidipal bir lezzet kazandı. Değişimin hızı

ses duvarını aşınca, kuşakları on yıllık zaman dilimlerine sıkıştırmaya başladık, ebeveynle çocuk arasındaki yaş farkından bile daha az bir zaman farkı yarattık. Bunun sonucunda ağabey/abla-kardeş ilişkileri de Oidipal bir boyuta kaymış olamaz mı? Ya da konumuzla doğrudan bağlantılandırmak gerekirse, 80 kuşağını sadece içinde oluştukları çağ mı belirlemiştir, yoksa bu çağ hakkındaki düşünceleriyle bir önceki kuşağın da 80 kuşağını biçimlendirmekte rolü olmuş mudur? 80 kuşağı, geleceğe karamsar bakanların, umutsuzlukla bezeli öngörülerinin yarattığı, dayattığı ve zorla var ettiği bir kuşak olamaz mı? Kesin cevaplar verilemeyecek sorular bunlar. Soruları dillendirirken amaç, işi yokuşa sürmek, "aslında kuşak anlamsız bir kavram, yok sayalım, yok edelim" demeye getirmek değil, olanca karmaşıklığını indirgemeksizin ele alınmadıkça, anlamını yitirecek bir kavram olduğunun altını çizmek.

Kuşak, tıpkı cinsel tercih, toplumsal cinsiyet, etnik köken gibi, bir kimlik kategorisinin temeli olmaya aday bir kavram. Kimlik politikalarının da bize gösterdiği üzere, bu açıdan son derece yararlı bir kavramsallaştırma olabilir. Tüm bu kimlik kategorilerinde olduğu gibi kuşakta da, bireyi önceleyen ama onu farklı kılmaya yarayan bir bölümleme mantığı var. Psikanaliz bize benlik oluşumunun, beni ötekinden ayırmayı, "farkı fark etmeyi" gerektirdiğini söylüyor. Öteki olmaksızın, ben de yok. "Ben"e kişilik ve kimliğin eklemlenme süreci ise, farklılıklar zincirine yeni halkalar eklemekle mümkün oluyor. Bu anlamda kuşak, kişinin etkin bir özne, bir fail olmasını sağlamak için son derece faydalı bir kavram, bir sıçrama tahtası olabiliyor. Böyle bir temel olmaksızın kişinin eyleme geçmesi olası değil ne de olsa. Gelgelelim tüm kimlik kategorileri gibi kuşak da, bıçak sırtı bir dengede duruyor. Bir yandan eylemi mümkün kılan bir dayanak noktası, bir özne yaratırken, bir yandan da bu eylemi sınırlayan bir dıştalayıcılığa dayanıyor.

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse kuşak, belimize doladığımız kuşaklar gibi içinde yaşadığımız zamanların biçilmiş kaftan olup üzerimize oturmasını, hareketimizi sınırlandırmamasını, kıyafetlerimizin elimize ayağımıza dolanmamasını, bol gelip üzerimizden düşmemesini, gönül rahatlığıyla hareket etmemizi sağlıyor. Ama diğer yandan, fazla sıkı bağlanmış bir kuşak gibi, kan dolaşımını durdurup kangrene sebep olma tehlikesini de taşıyor. Bir kopuş, bir sınır, bir ötekileştirme olmaksızın var olamayacak olan kuşak kavramını, kangrene yol açacak denli mutlaklaştırmamak gerekiyor. Bu nedenle farklılaşmanın yanı sıra süregidişten, kopuşun yanı sıra devamlılıktan söz etmeksizin kuşak kavramıyla haşır neşir olmamakta fayda var. Kuşak, sihirbazın şapkasından çekip çıkardığı, birbirine bağlı sonsuz renkli kuşaklar gibi, bir göz yanılması aslında. Zamandan biçtiğimiz ve kendi kendimize boyadığımız birer süs olduklarını akılda tutmakta fayda var.

Bu çerçeveden baktığımızda, 80 miladının öncesinde de, sonrasında da

yaşamış olan 80 kuşağı üyelerine, tam da 90'ları 70'lere bağlayacak ara kablo işlevini yüklenebilecek, elbisenin altı kaval üstü şeşhane kalmasın diye, her iki tarafa uyumlu bir geçiş rengi oluşturabilecek bir kuşak olarak bakmak da mümkün. Belki de 80 kuşağının tarihsel misyonu arabuluculuktur, link hattı olmaktır. Belki de bu kuşağı çöküşler, bitişler ve geçmişten kopuşlarla değil, gelecek bin yıla yumuşak geçiş olanağını hesaba katarak, ya da geride bırakmakta olduğumuz yüzyılın tüm çelişkilerinin kristalize olduğu bir "özet" kuşak olarak yaklaşmak gerekiyordur.

Sağırlar Diyaloğu, ya da İletişim Üzerine İtişme

Her ne kadar 80 kuşağı, adını 80 darbesinden alıyorsa da (bir darbeyle adaş olmanın kişi üzerinde bırakacağı etkileri varın siz hesaplayın), Türkiye'ye has bir kuşak değil. Japonya'da "shin jin rui" (Yeni İnsanoğulları), İspanya'da "pasotas" (Umursamazlar), Amerika'da "X Kuşağı" adını alan kuşaklara atfedilen özellikler, dünyanın her yanında üç aşağı beş yukarı aynı. Globalleşmenin çağın özelliklerinden biri olduğu hesaba katılırsa buna da şaşmamak gerekiyor. Madem ki kuşağın özellikleri, onu biçimlendiren çağın özellikleriyle örtüşüyor, kabaca 1965-1975 yılları arasında doğanların oluşturduğu 80 kuşağının ne mene bir kuşak olduğunu anlamamız için, bu kuşağın üyelerinin içinde yaşadıkları çağın özelliklerini didiklemek gerekiyor.

Çocukluğunda, "Alo, Adana, aradan çık!" esprisini sık sık duymuş, bugün ise internet erişim hızından dem vuran 80 kuşağının temsilcileri, kendi kısacık yaşam deneyimlerinde, iletişim konusunda çağ atlamak durumunda kalmışlardan oluşuyor. Peki nedir iletişim çağı? Kuşkusuz telesekreter, fax, modem, cep telefonu, uydu bağlantısı, link hattı, kablolu yayın, bilgisayar, elektronik posta, internet, CD-ROM, DVD gibi teknolojik gelişmelerin yarattığı yepyeni iletişim ağından alıyor çağ adını. Gelgelelim iletişim ağının elimizi kolumuzu bağladığını, bu hızlı teknolojilerin peşi sıra koşuştururken iki çift laf etmeye vaktimizin kalmadığını, aile üyelerinin televizyon başına kurulup sus pus oturduğunu, göz göze, yüz yüze muhabbetlerin yerini, sanal ortamda makineleşmiş "chat"lere bırakmasının bizi birbirimizden iyice koparttığını düşünmeden edemediğimiz bir çağ bu aynı zamanda. İnsanoğlunun teknoloji karşısında kaçınılmaz olarak duyduğu korkunun dışavurumuyla, eskiden daha çok, daha sıkı iletişim kurduğumuz vehmine kapılıyoruz sık sık. Peki bu doğru mu? Diyelim televizyondan önce aile üyeleri daha mı sıkı iletişim içindeydi? "Su küçüğün, söz büyüğün" düsturu çocukların lafını ağzına tıkarken, "beyim daha iyi bilir" şartlandırması kadınları sessizliğe mahkûm ederken, "ayinesi iştir kişinin, lafa bakılmaz" anlayışı erkekleri duygu ve dü-

şüncelerini ifade etmekten men ederken, televizyon geldi iletişimimiz koptu demek komik değil mi? Bizi birbirimizden kopartan gerçekten teknoloji, hız ve bunlara bağlı değişen değerler mi? Bugün tek gecelik ilişkilerle yetinenler iletişim şansını, insanca ilişkileri ıskalıyor da, dün görücü usulüyle, beşik kertmeleriyle evlenenler bu şansı yakalıyor muydu?

Açıkçası teknolojiyi tüm sorunlarımızın kaynağı bir öcüye dönüştürmek ne kadar cazip olursa olsun işin kolayına kaçmaktan, asıl sorunla uğraşmaktan kaçınmaktan başka bir işe yaramıyor. Teknoloji kendi başına ne iyi ne kötü. Bize çeşitli olanaklar ve aynı oranda tehlikeler sunan, onu nasıl kullandığımıza göre faydalı veya zararlı olabilecek son tahlilde nötr bir araçtan başka bir şey değil. Teknolojinin tanımı gereği kötü olduğunu varsaymaya başladığımızda, nasılsa başımıza bela olacak diye gözümüzü kapattığımızda tek becerdiğimiz, kimi açıkgözlerin teknolojiyi kötüye kullanmasına göz yummak oluyor, belki de daha önemlisi bu teknolojiyi insanlığın yararına kullanma şansını da böylelikle ıskalamış oluyoruz. Oysa interneti, gerçekliğin yerine sanalı (sahte diye okunmalı) geçiren, tüketim toplumunu körüklemekten başka bir işe yaramayan, herşeyi bağlamından koparıp, içini boşaltan, insanları makineleştiren, aptallaştıran kötücül bir oyuncak olarak görmekten bir an vazgeçtiğimizde, en hafif tabiriyle devrim niteliğinde bir yenilikle karşı karşıya olduğumuzu ve bu potansiyeline bir an önce sahip çıkmazsak, eninde sonunda evcilleştirileceğini görebiliriz. Net, bilginin serbest dolaşımını sağlayarak, bir azınlığın iktidar aracı olarak kullanılmasını önleyebilecek, özel mülkiyet olarak bilginin köküne kibrit suyu dökebilecek potansiyele sahip örneğin. Yazanın da, parayı bastırıp bu yazılanları okuma ayrıcalığına kavuşanların da yazıya dökülen düşüncelerini, bilgilerin sahibi olmaktan çıkarılabileceği, olması gerektiği gibi her bilginin tüm dünya yurtaşlarına ait olabileceği bir ortam yaratabilir. Keza nette "iletişirken", hiçbir zaman konuştuğunuz kişinin cinsiyetini, milliyetini, ırkını, cinsel tercihlerini, sınıfını kesin olarak bilemeyeceğinizden, karşınızdakinin beyanıyla yetinmek durumunda olduğunuzdan, bu ayrımlara ve bu ayrımlara nakşedilmiş önyargılara kısa devre yaptırma olanağı da sunuyor. Netin bu olası kullanımlarının rahatını bozacağını bilenler, nete sansür getirmek, telif hakları gibi nice ticari kaygıları korumanın yolunu bulmak için harıl harıl çalışıyorlar nitekim. Netin zararlı olduğunu, şiddeti körüklediğini, pornografiyi yaygınlaştırdığını, insanları makineleştirdiğini söyleyenler de farkında olmaksızın bu "çıkar gruplarının" ekmeğine yağ sürüyor. Kısacası neti elimizin tersiyle itip, reddetmektense, üzerine kafa yormamız, yararlarını ve zararlarını mikroskop altına koyup ince eleyip sık dokuyarak incelememiz gerekiyor. Neti 80'lerle başlayan küreselleşme, yeni dünya düzeni gibi sorunlu değişimlerin gayri meşru çocuğu olarak görürken, şu anda ilk kez netli bir dünyaya doğmaya başlayan gelecek kuşaklar için neti algılayabilecek-

leri bir çerçeve geliştirme görevimizi üstümüzden atmaktan başka bir şey yapmıyor olabiliriz pekâlâ.

Peki iletişim çağı adının yegâne müsebbibi bu teknolojik yenilikler mi? Daha ziyade iletişimin can alıcı önemini bu çağda kavradığımız, iletişimin ne denli zorlu bir iş olduğunu yeni yeni fark ettiğimiz için çağımıza iletişim çağı diyor olamaz mıyız? Gerçekten de iletişim çağı, bir sorun olarak iletişimin keşfedildiği, iletişimin sorunsallaştırıldığı çağ. Ülkelerin kaynaşmış birer bütün, çiftlerin "bir elmanın iki yarısı", anneyle çocuğun "et ile tırnak" olduğunu sanacak kadar saf olduğumuz çağlarda iletişim diye bir sorunumuz yoktu. İletişim ancak, insanlar birbirlerinden ne denli farklı olduklarını, aralarında aşılması güç mesafeler bulunduğunu fark ettiklerinde ihtiyaç haline geliyor, adı konuluyor. Her insanın yalnız bir ada olduğu anlaşılınca, şişelere mesajlar koymaya başlıyoruz. Yapısalcılık, post-yapısalcılık, postmodernizm, göstergebilim, psikanaliz gibi çağımızın gözde düşün akımları ve bilim dallarının tümü, farklı biçimlerde de olsa söz birliği etmişçesine, bize dilin şeffaf bir iletişim aracı olmadığını, kendimizi dil aracılığıyla ifade ettiğimizi sanırken, aslında dilin bizim aracılığımızla kendisini ifade ettiğini ilan ettiler bu çağda. Dilin bu bize rağmen iletişim kuran özelliğine, söylemlerin belirleyiciliği ve "sunumun" canalıcı önemi de eklenince, iletişim neredeyse bir olanaksızlık hali olarak algılanır oldu. Ağzımızdan çıkanı kulağımızın duymamasının bir norm olduğunu, sağırlar diyaloğunun kaçınılmazlığını öğrendik iletişim çağında. Aynı şeyi, farklı terimlerle söylediğimizde iletişimin olanaksızlaştığını, söyleme biçimlerinin söylenenden çok daha önemli olduğunu fark etmeye başladık. Düşünsel akrabalıkların, düşüncelerden ziyade kullanılan dilden, söylemden devşirildiği, jargonun alçı görevi gördüğü bir çağ bu. Bu durumun, tek bir bıçak darbesiyle dili kökten değiştirilmiş Türkiye'de daha da büyük bir soruna dönüştüğü açık. Gelgelelim çağımız keşfettiği bu sorun konusunda da kantarın topuzunu çok çabuk kaçırdı, soruna kökten ve kolaycı çözümler bulmak adına bir çeşit dil polisliği kurumu olan "siyasal doğruculuk" akımını yaratıverdi. Keza kuşaklar birbirlerinin dilini, söylemini yadırgadıkları oranda birbirlerini mutlak bir ötekilik olarak görmeye bu sayede başladılar.

80 kuşağı ile 70 kuşağı arasındaki kopukluğun müsebbiplerinden birinin de bu dil, jargon, söylem, sunum farkı olduğu düşünülebilir bu durumda. X kuşağının kullandığı, film replikleri, şarkı sözleri, reklam sloganları ve karikatür balonlarından devşirilme, popüler kültürden derlenen örneklemelerle dolup taşan, ikinci el dilini, "trip", "olay", "geyik" gibi sözcüklerle bezeli cümlelerini duyan 70 kuşağının birçok temsilcisinin tüyleri diken diken oluyor ve otomatik olarak kulaklarını tıkıyorlar. Keza 80 kuşağının temsilcileri, Marksist jargonu duyar duymaz kaçacak delik arıyorlar. Kısacası, kimi zaman aslında tam tamına aynı şeyi söyledikleri halde, uzlaşmaz bir noktaya sırf bu ne-

denle düşebiliyorlar. Dil dışı iletişim araçlarına yaklaşım da benzer duvarlar çekebiliyor. Sanal ortamda yapılan bir tartışmanın, yüz yüze koyu demli muhabbetlerden tanımı gereği daha iyi, ya da daha kötü olduğu yollu önyargılar, iki kuşağın arasında bir uçurumun açılmasına neden olabiliyor. Kısacası, "yabancı dil" konuşan herkesi, yabancı kabul etme eğilimimiz, iletişimi olanaksızlaştırıyor, ötekileştirmeyi mutlaklaştırıyor. Bu anlayışın "siyasi doğruculuk" perspektifinin kolaycılığına yaslandığına şüphe yok. Oysa dilin yarattığı sorunlar yapısal. Tek tek sözcükler değil dili sorunlu kılan. Ne de olsa sözcük tüm gücünü dilin yapısından alıyor. Bu durumda bir sözcüğün anlamını kaydırmak, dil yapısının içinde başka bir yer tesis etmek pekâlâ da mümkün. Kısacası devrimci sloganlar reklam sloganlarına dönüşürken, reklam sloganlarını da devrimci sloganlara dönüştürmek mümkün. Teknolojide olduğu gibi söylemde de belirleyici olan neyi nasıl kullandığınız sonuçta.

İletişim çağı bize, iletişimin sanageldiğimizden çok daha meşakkatli bir iş olduğunu gösterdi. Biz de bu tespitten yola çıkarak kulaklarımızı (ve kuşaklarımızı) kapamak yerine, daha çok emek sarf etmemiz gerektiği sonucunu er geç çıkarmak zorundayız. Bu her duyduğumuz cümleyi kendi dilimize tercüme ederek yaşamak kadar zorlu bir işe soyunmamızı gerektirse bile. Belki de iletişim çağında, hızlı iletişim teknolojilerinin bize kazandırdığı zamanı, aynı fikri bin bir farklı dil ve söylemde tekrar tekrar biçimlendirmeye harcamamız gerekiyordur, kimbilir.

Acıyı Bal Eylemek, ya da Bağcıdan Dayak Yemenin Cazibesi

Çağımız, bitişler, çöküşler ve dağılışlar çağı aynı zamanda. Komünizmin çöküşü, Sovyetler'in dağılması, Berlin Duvarı'nın yıkılması gibi somut olayların aynı sıra, "tarih bitti", "ideoloji bitti" gibi sloganların düşünsel düzlemde de, noktalama işaretlerine vurgu yaptığı bir çağda yaşıyoruz. Kuşkusuz bu sonlanma duygusu binyılı geride bırakmamıza saatler kalmış olmasından da güç alıyor. Her ne kadar eskiden olduğu gibi yüzyıl dönümlerinde kıyamet beklentisi içine girmiyorsak da, farklı bir kıyametin tellalları korkunç kehanetlerini bağırıyor kulaklarımıza. Toplumsal, siyasi bir çöküş duygusunun hâkim olduğu, karamsarlığın, umutsuzluğun iliklerimize işlediği ve gerçekten de kıyamet kopmak üzereymişçesine gelecek duygumuzu tümüyle yitirdiğimiz ortada. Ataletimiz, onurlu şekilde ölümü beklemekten başka yapacak bir şeyimizin kalmadığı inancımızdan besleniyor. Peki bu umutsuzluğun binyıl sonu sendromundan öte bir açıklaması yok mu acaba? Bitişlerin, sonların, kayıpların yasını tutmayı beceremememiz bizi sonsuz, bitimsiz bir melankolinin diyarına sürüyor olamaz mı? Gelecek duygumuzu yok eden, sinemanın, Netin, rek-

lamların, kliplerin, kısacası kültürümüzün yarattığı sonsuz şimdiki zaman vurgusu mu, yoksa gelecekten ümit kesmiş olmamız mı? Geleceği biçimlendirme çabamızdan vazgeçmemizin ardında bugüne kadar sarıldığımız "sil baştan" mantığının iflas etmiş olması ne derece rol oynuyor? Bu çağın biçimlediği kuşağın apolitikliğinde geleceğe karamsar yaklaşımın payı ne?

Türkiye Cumhuriyeti, geçmişin üzerine sünger çekilip, sıfırdan bir dil, siyaset, din ve kültür yaratma projesi üzerine kurulmuş bir cumhuriyet. Rejim değişikliğinin yeterli görünmediği, bir kültür devriminin ve geçmişi topyekûn gömmenin, bastırmanın gerekli sayıldığı bir anlayışın meyvesi. Siyasi arena da on yılda bir tekrarlanan askeri darbeleriyle "olmadı baştan" mantığını hep canlı, hatta can simidi gibi el altında tutan bir zihniyete yaslanıyor. Öyle ki yirmi yıla yakın bir süredir darbe olmamasını tuhafsıyor, her bahaneyle darbe beklentisi içine giriyoruz. Mehter marşının iki ileri bir geri adımlarına uygun, bilgisayar teknolojisinin "reset"leme mantığıyla örtüşen, bozulunca atıp yenisini almayı özendiren tüketim toplumunun yapısıyla da akrabalığı gözden kaçırılamayacak, iliklerimize kadar işlemiş, düzeltmek ve onarmak gibi külfetli bir işe yeltenmektense sıfırdan yaratmanın sözde kolaylığına, yani işin kolayına kaçma yöntemine gönülden bağlı bir anlayış bu. Üstelik slogandan öteye geçmeyen sığ, sözde devrimci söylemlerin de sürekli yeniden ürettiği, her "ama"yı "reformist" olumsuzlamasıyla susturan bir anlayış. Kökten değişimler peşindeyiz ve kökten değişimden anladığımız şey, kökleri söküp kesmek, tohumu yeniden toprağa atmak ve hormon marifetiyle hızla büyümesini sağlamaya çalışmak.

Umutsuzluk, bu yönteme içkin bir bakış açısı. Zira yöntemin gerekçesini "zararın neresinden dönülse kârdır" değil, "battı balık yan gider" düşüncesi oluşturuyor. 80 darbesini bir kuşak tanımı için çıkış noktası olarak ald.ğımızda, içimize işleyen bu mantığı devreye sokarak, bize rağmen yapılan bir kesintiyi mutlaklaştırmış, dolayısıyla meşrulaştırmış oluyoruz. 80'le birlikte batan balığın yan gideceğine o kadar inanıyoruz ki yan gitmesini sağlamak için elimizden geleni ardımıza koymuyor, kendi kendini gerçekleştiren kehanetler yaratıyoruz. Bu durumda 80 kuşağı, herhangi bir inceleme ve anlama çabasına gerek olmaksızın, "tanımı gereği" işe yaramaz bir kuşağa dönüşüyor. Hal böyle olunca bu kuşağa dair tüm gözlemler, teşhisi hastayı görmeden yapmış bir doktorun semptomları sıralamasına benziyor. Bu kuşaktan umudumuz olamaz; dolayısıyla tarihin çöplüğüne atıp sil baştan şiarımızı uygulamaya koymaya çalışmaktan başka olasılık kalmıyor geriye. Gelgelelim yeni kuşaklardan umudu kesmekle, gelecekten umudu kesmek de eşanlamlı hale geliyor bir noktadan sonra. Aslında "80 kuşağından adam olmaz" derken, "80 darbesinden sonra bir daha hiçbir şey düzelemez" demeye getiriliyor. Bu inançsızlıkla yoğrulan yeni kuşakların, herhangi bir şeyi düzeltmeye çalışmıyor olma-

sına şaşırmamak gerekiyor bu durumda. Üstelik bu ataleti tespit edince, inançsızlık daha da körükleniyor ve içinden çıkılması olanaksız bir kısır döngü yaratılıyor.

70 kuşağı büyük bir kayıp yaşadı. Gelgelelim bu kaybın yasını tutamadı. Kimileri bir kayıp yaşanmamış gibi davranmayı seçerek, bir çırpıda kaybedenlerin safından kazananların yanına atlayıverdi. Kimileri tam da bunu yapmadığını kanıtlamaya yaşamını adayarak, marjinal olmanın su götürür erdemine, yerinde saymanın zorlama onuruna (ve kaçınılmaz apolitikliğine) sığındı. Kimileri ise kaybın kendisini fetişe dönüştürerek, yaralara tuz basmaya, acıyı bal eylemeye yemin etti. Tutulmayan her yasın melankoliye dönüştüğü bir kez daha kanıtlandı ve hangi taktiği seçmiş olursa olsun bu kuşağı bir melankoli sardı. 80 kuşağı her şeyden önce bu melankoliyi miras olarak devraldı. Yaşanmamış yasın melankolisini sırtlananlar, yası gerektiren kaybı da yaşamamış olanlardı. Kuşaklar arasındaki bağ sanıldığı gibi tümüyle kopmuş değildi. Gelgelelim 80 kuşağı, kendinden önceki kuşağın adını aldığı 70'lerdeki etkin, umutlu yüzüyle değil, 80'den sonraki umutsuz ve ununu eleyemeden eleği kırılmış yüzüyle ilişkiye girdi. 80 kuşağının temsilcileri 70 kuşağının 80'den sonraki versiyonlarını model alarak biçimlendi. Kimi bu kuşağın bir kısmının yaptığı gibi günü yakalamanın, gününü gün etmenin maharetine inandı. Kimi marjinalliği, kıyıda köşede durup etliye sütlüye karışmamayı, ne pahasına olursa olsun kendini kitlelerden ayırmayı, kısacası çarpık bir elitizmi maharet sayma mantığının büyüsüne kapıldı. Kimi ise acıyı bal eylemenin, acı çekme kapasitesini başarı oranı gibi algılamanın doğru yol olduğunda karar kılarak kendini arabeskin kollarına bıraktı.

Kuşkusuz umutsuzluk iklimini yaratan salt "battı balık yan gider" ideolojisi ve yas tutamamanın melankolisi değildi. Politik olanı tanımlama sürecine içkin bir umutsuzluk tohumu daha baştan beri vardı. Feminizmin neden politik bir hareket olmadığını, olamayacağını anlatmak için nefes tüketenlerin geçerken değinmeden edemedikleri bir argüman var: "Feminizm politik olsaydı feministlerin devletle başı derde girerdi," diye özetlenebilecek bir argüman bu. Politikayı yapılanlarla değil, başa gelenlerle tanımlayan, politik özneyi nesneleştiren bu anlayış, baskıyı değişmez ve mutlak bir veriye dönüştürüyor. Politik rüştümüzü ispatlamak için devlet baskısının ergenlik ayininden geçmemiz gerekiyorsa eğer, bu baskının ortadan kalktığı bir dünya hayal etme şansımızı da yitiriyoruz. Devlete endeksli politika anlayışı, sırf (devlet) babanın ilgisini çekmek için yaramazlık yapmaya benziyor. Politikada amaç da üzüm yemek değil, bağcı tarafından dövülmek olup çıkıyor. Politika anlayışımızın umutsuzluğu körükleyen başka bir yönü de var. İster sosyalist, ister feminist isterse etnik olsun tüm politik hareketlerin öncelikle toplu mücadeleyi gerektirecek sistematik bir baskının varlığına potansiyel taraftarlarını inandır-

ması gerekiyor. Gelgelelim bu "bilinçlendirme" süreci hemen her seferinde aşırıya kaçarak bindiği dalı kesme noktasına varıyor. Baskının varlığına ikna etmeye çalışırken, ortaya eli her yere uzanabilen, her direnişi öngörebilen, hiçbir yumuşak karnı, kör noktası olmayan kadir-i mutlak bir baskı rejimi tablosu çıkartılıveriyor, komplo teorileri paranoyamızı besleyerek güçleniyor. Bu kadir-i mutlak baskıcı düzen anlayışını mantıki neticelerine kadar götürdüğümüzde de sinizme, "ne yapsak boş" umutsuzluğuna varıyoruz. 70 kuşağı, 80 kuşağına yaptıklarını değil, kendisine yapılanları öykülemeyi seçerken biraz da böyle bir bilinçlendirme kaygısı güdüyor olsa gerek. Ama sonuçta bu öyküleri dinleyenlerin politik değil sinik olup çıkmasına da şaşmamalı.

Sadede Gelmek, ya da N'olmuş Yani?

80 kuşağı, adını aldığı 80 darbesinin yarattığı değişimlerden ve buna eşzamanlı olarak dünyadaki değişimlerden etkilenerek biçimlendiği kadar, 70 kuşağının bu değişimler karşısında aldığı tutumlardan ve bunlara verdiği tepkilerden de etkilenerek oluşmuş bir kuşak. Bir şeylerin sonunda, başka bir şeylerin ise henüz biçimlenmiş başlangıcında konuşlanan bir geçiş dönemi kuşağı. Gerçekten de göz gözü görmeyen bir alacakaranlık kuşağı. Her iki kuşak da 80'den bu yana yüzünü, alacakaranlıkta görünmez kılınmış geleceğe değil, geçmişe dönerek yaşamakta. 2000 yılında 70 kuşağı hâlâ sağ salim hayatta ve ayakta olacak, olgunluk çağına adım atacak. 80 kuşağı ise en verimli çağını yaşamaya başlayacak. Kısacası tüm bu mutlaklaştırıcı on yıllık dilimlendirmelerimize karşın, aynı gelecekte var olacak, daha da önemlisi aynı geleceği birlikte var edecekler. Eğer bu alacakaranlığın günbatımını öncelediğine inanırsak, gelecek de karanlık olmaya mahkûm. Yok eğer yeni bir günü öncelediğine inanırsak, birlikte güneşin doğuşunu izlemememiz için bir neden yok.

—

DOĞANÇAY IN ÇINARLARI

Oruç Aruoba

Fotoğraflar
Yıldırım Arıcı

Aynı adı taşıyan,
XII bölümlük henüz yayımlanmamış kitaptan
yapılmış bir seçkidir

I.

Köklerimiz yerliyerinde
Ama heryanımız kuşatılı
Sizin duvarlarınızla
Çevrili bütün yerlerimiz

Dizilmiş dururuz öyle
Koyu toprağa gömülüyüz
Oynar esintide dallarımız
Yapraklarımız döner güneşle

Sokaklar hep bizden başlar
Uzanır tepelere, çay boyu
Sizin yaşam yerleriniz
Evleriniz, kapalı, kuru

Sıcak ama : ısınırsınız
Birşeyler bulursunuz hep
Yiyecek, içecek, konuşacak—
Devinimleriniz tutku dolu

Bizse—biz dururuz
Öyle yavaş büyümemiz
Ki hiç değişmez gibiyiz
Sanki binyıllar boyu

Kuytularımızdasınızdır
Gezinirsiniz öyle, amaçsız
Ya da amaçlı—bizim içinse
Yoktur amaç diye birşey

Ama dolanır heryerimizde
Kıpır kıpır, canlı oluşum
Heryanımız bengi yaşamın
Küçük değişimleriyle yüklü

Hem tanışımızdır ölüm de
Mezarlara varır köklerimiz
Hiçten su çekmeyi biliriz
Dünyanın ortasındayız biz

Biziz dünyayı ayakta tutan
Ortadirek, payanda, çatma
Dallarımız sarılır gökkubbeye
Her yaprağımız bir yıldız

Bilmezsiniz ama bunu siz
Sanırsınız öyle verilmiş hava
Öylesine akar nehir, dolar göl
Öyle, kendiliğindedir yaşama

Bilmezsiniz—sarsılır dünya
Örselenir yer, zedelenir gök
Onları koruyanlar olmazsa
Yitip gider boşlukta yaşam da

Ama birileri vardır, olur hep
Umutsuzca tutan gökyüzünü
Kavrayıp zorlayan yeryüzünü
Ki boşa geçirmesin insan günü

XI.

gülünç bile değil
şimdi yücelmen
Yapraklarımızı düşünün
Kurulu kubbelerimizi

Kendinizi de—düşünmez—
—yineliyorsun kendini!
Ölümünüz nasıl olacak?
Patlama mı inilti mi?

İkisi de olmayacaksa
Nasıl birşey olacak?
Şen, neşeli, sevinçli
Sımsıcak olabilir mi?

Yakın mısınız ona?
Soğuk dağ rüzgârı?
Ilık güney esintisi?
Yoksa, boşluk, gece?

O ateş belki, taşıdığımız
Sizin serinlemeniz gibi
benimse içimde
akkor———

Bakın : nasıl taşıyoruz
Ölümün ululuğunu
—işte yeni sözcük—
Evet : ulu : taşıdığımız

Şimdi karanlık çökmüşken
Çay şırıltısızca akar
Güneş artık uzaktayken
Dereler kurumağa kurulu

Hiç tren geçmeyecekken
Rüzgâr suskunlaşmış
Kıpırtısız yapraklarımız
Gergin parmaklı eller

Gibi kavramışken göğü
Siz de hep uyumuşken
Biz buradayız gene işte
Ölümün ululuğuyla

gayret—
—iki kaldı
Tutuyoruz onu öylece
Martıların ağladığı gibi

Sabaha— *—nereden çıktı*
şimdi—martı—sakın!
sakinleş— —
Köklerimizdedir, su

kokladığım kokusu
korkusuzca koruduğu
kaybolan kaygılı
kavuşmuşluğuydu

BOGANCAY

XII.

Buradayız binyıllar boyu
Gölgelerimiz hep koyu
Sizin—*gene, o kanatlı*
karıncalar gibi—

Yanılgılarınızdayız
Su da artık akmazmış
Gibi : sessizmiş gibi
Aldırmıyormuşçasına

Giderken koyak boyu
Kurarak karanlığımızı
—*"Nerede yanıldım?"*
Sabaha doğru

Yanıltılmamışızdır
Aldatılmamış
—*yineleme gene*—
Yazamadıklarımızsınız

Doğar işte, yavaşça
Bize ulaşmadan
Aydınlatır koyağı
—*şimdi gri*

Yeni doğan güneş
—Ne düşünce : hani
Bizden biri demiş
"Her gün yenidir" diye

Ya—kendimizi mi aldattık
Bunca yıl acaba diye
De düşünmüşüzdür hep —
Bunun sonu yok herhalde

Hiç bitiremediklerimizdir
Tamamladıklarımız hep —
Biraz daha süre tanınsın
İnsanın geçici gününe

Diye—niye ki?!—hiç!
Değişmiyor hiçbirşey
Yankılanıp dönüyor geri
Kurbağa ötüşü gibi

Gene de—ne yapalım
Yapabildiklerimiziz
Bütün yapamadıklarımız
İçinde — —*şimdi mor*

İşte geldi bile esinti
Az sonra yapraklarımıza
Ulaşıp vurur güneş de
Başlar bu ulu gün

Apaçıktır şimdi gök de
Bizimdir ışık ile gölge
Geçip akar su – – –
Ama döner geri, bize.

Metin Kaygalak

RAHMET!

1.
bu kez rüyam bir hileyle bitti!
takılıyor sorulardan büyüttüğüm sorular kisveme.
habibim yok, unuttum kimde olduğunu
kanımı köpürten kinin.
cüretimden düşsem, belki açılırdı bana bir sayfa.
susmalıyım yaramı kendime sakladığımı unutarak,
her zulmü kendine reva gören kavmin
kederli yüzüyle dönmeliyim,
sıfatımı bıraktığım veche!
hazırım nasılsa beni inciten her kavme,
azaldığım zamana,
hıncımı bileyen kindara.. hazırım!

2.
tarıyorum, saçları uzuyor yalanımın.
eksiliyor uzadıkça bana kusmuklarıyla bakan
buzulun tuhaf yüzü,
tuhaf şey doğrusu bilmemek
kendi dilinde nilüferin neden suya dair olduğunu
durmadan yabancı bir kavmin ateşini neden büyüttüğümü
neden geçmediğini zayıf bakışlarımın,
nefsimde asılan çocuğun neden çoğaldığını..
sığınaklar ısıtsın kavlimin ağusunu
mağdur bir dilin bulutsuz çocuğunu kalbim!
ağulu suların kalbine aksın
rıh döktüğüm mağrur zaman,
insin yüzüme müslim kırgınlığı zulmün
kül bana, dar bana yağsın!

kırılan ışık oyunlarıyla bakıp duruyorum şehre
tutuşuyor dipten dibe teb'am,
kime düşürsem içimdeki ateşi
uyumaz uykumda bir şehri çürüten kedi.
cesareti yok kimsenin.. gören yok!
her başak bende sümbül sebat,
tutunuyorum
dilimi cevapsız bir rahme bırakarak!

3.
kardeşlerime dönüyorum sıfatımı
şaşkın ve ürkek yüzlerine..
dokunuyor kanıma
dokunuyor ve elbette acıyor içim..
vasiyetler incitiyor dinlerken taziye sohbetlerini,
tohumun açtığı rahme düşüyor cüssemden, zarif hilkatim
bana açılan her rahleyi inciterek.
taşlardan sürdüğüm izlerin kimsesiz vaktiyle dokunuyor
aç bir tamahla ardımdan anlamsız fiilim,
çözülüyorum azaldığım sulara, bilerek.

bir haşhaşiden medet uman kavmin diliyle okuyorum
her acıyı rahmetle kendime.

kimi muzaffer kılabilir bunca hileyle alınmış bir kale!

adımın toprağa değen sayfasından çekiliyorum.

Haziran '98 - Haziran '99

ADORNO-MARCUSE YAZIŞMASINA GİRİŞ

Orhan Koçak

2 Haziran 1967'de Berlin'de öğrenciler İran Şahının Almanya'ya gelişini protesto etmek amacıyla Berlin Operası'nın önünde bir gösteri düzenlemişlerdir. Şah'ın Opera binasına girmesinden hemen sonra polis göstericileri dağıtır. Öğrencileri kovalayan bir sivil polis de bir avluda kıstırdığı Benno Ohnesorg adlı öğrenciyi öldürür. Ertesi gün gösteriler yasaklanmıştır. Berlin Belediye Başkanı emniyet örgütüne şükranlarını bildirirken polis de protesto amacıyla siyah kurdele takan arabaların plaka numaralarını kaydetmekte ve lastiklerini patlatmaktadır.

Almanya'da 1960'ların ilk yarısında başlayan öğrenci radikalleşmesi, Frankfurt Okulunun iç gerilimlerinin –hem farklı kuramcılar arasındaki, hem de her kuramcının kendi düşüncelerindeki gerilimlerin– daha belirginleşmesini sağlayacaktı. Adorno, Frankfurt Üniversitesi'nde 6 Haziran'daki estetik dersinde, Ohnesorg'un öldürülüşünü kınayan bir konuşma yapar ve "Berlin'deki soruşturmanın, öğrencilere ateş açan ve lastik cop kullananlarla herhangi bir örgütsel bağ taşıdığı şaibesinden muaf olan ve soruşturmanın şöyle ya da böyle sonuçlanmasından herhangi bir çıkarı olmayan kurumlarca yürütülmesini" talep eder. Ancak bu, Adorno'nun bu türden tek müdahalesiydi. Bütün bu dönem boyunca öğrencilerle yönetim arasındaki çatışmalarda çoğu zaman sessiz kalmayı yeğlemiş ve sık sık da öğrenci muhalefetinin saldırılarına hedef olmuştu. Daha 1964 yılında, Subversive Aktion (Yıkıcı Eylem) adlı grubun üyeleri, üniversite duvarlarına astıkları "Aranıyor" başlıklı afişlerde Adorno'nun bazı cümlelerini –"Bu dünyayla hiçbir sözleşme olamaz; ancak ona isyan ettiğimiz ölçüde onun bir parçası olabiliriz", "Özgür olduğunu vehmeden herkes tutsaktır", "Boş zamanın çalınması, örgütlü eğlence olarak sunuluyor", vb.– alıntılamışlar ve analiz ile eylem arasındaki uzaklığı katlanılmaz bulan herkesin "6 Frankfurt am Main, Kettenhofweg 123" adresinde Th. W. Adorno ile temasa geçmesini öneren bir not da eklemişlerdi. Adının böyle izinsiz kullanılmasına sinirlenen Adorno da soruşturma açtırmış ve iki öğrenci basın yasasına aykırı davranmaktan para cezasına çarptırılmıştı.

Buna karşılık, Marcuse öğrenci muhalefetini açıkça desteklemekteydi. Ohnesorg'un öldürülmesinden bir yıl önce, 22 Mayıs 1966'da Frankfurt'ta SDS'nin (Alman Sosyalist Öğrenciler Birliği) düzenlediği bir konferansın açış

konuşmasını ("Vietnam - Bir Modelin Tahlili") o yapacaktı. 2000'den fazla öğrenci ve sendikacının katıldığı konferansın konuşmacıları arasında, Frankfurt Okulunun daha genç kuşağından Jürgen Habermas ile Oskar Negt de vardı. Marcuse, konuşmasında, "Vietnam'daki ulusal kurtuluş mücadelesinin zaferi ne anlama gelecektir?" sorusunu soruyor ve şu cevabı veriyordu: "Böyle bir zafer, halkın temelli bir isyanının bugüne kadar yaratılmış en güçlü teknik baskı aygıtına karşı başarılı olabileceğini gösterecektir ve kanımca belirleyici yönü de budur." Marcuse, konuşmasında öğrencilerin Amerikan karşıtı protestolarını desteklediğini de belirtiyordu: "Protesto zorunludur, umutsuz olduğuna inansak bile zorunlu, sırf insan olarak ayakta kalabilmek ve belki başkalarının da insana yakışan bir varoluşa kavuşmasını sağlamak için zorunlu." Marcuse, bundan bir yıl sonra, 1967 Temmuzu'nda Berlin'e gelerek Özgür Üniversite'de SDS'nin düzenlediği dört günlük bir tartışma toplantısına katılmıştı. Haftalık *Der Spiegel*'de Marcuse'nin Berlin ziyaretini konu alan bir yazıda, Özgür Üniversite Öğrenci Birliğinin eski başkanı Knut Nevermann'ın şu sözlerine de yer veriliyordu: "Marcuse bizim için çok önemli. Yaptıklarımızın arka planında kısmen o var." Marcuse Berlin'e gelmeden önce Adorno'ya yazdığı mektupta, başta öğrenci muhalefeti ve Vietnam Savaşı olmak üzere çeşitli konularda kendisiyle Adorno ve Horkheimer arasında ciddi görüş ayrılıklarının doğduğunu belirtmiş ve bir araya gelerek bunları yüz yüze tartışmayı önermişti. Ama bu görüşme –aşağıdaki mektuplardan da anlaşılacağı gibi– bir türlü gerçekleşmeyecekti. Aslında, kökleri Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün ilk yıllarına kadar giden, ama özellikle Enstitü'nün ABD döneminde belirginleşen bir gerginlikti bu. Düşünsel olduğu kadar, kişisel psikolojik boyutları da vardı.

"Çekirdek Kadro"nun Oluşumu

Hitler'in iktidara geldiği 30 Ocak 1933 günü, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Müdürü Max Horkheimer ile yardımcısı Friedrich Pollock'un oturdukları ev SA birliklerince işgal edilir. Horkheimer ve Pollock zaten daha önce İsviçre'ye geçmişlerdir. Mart ayında polis Enstitü'ye de el koyar ve binayı Nazi Öğrenci Birliği'ne verir. Gestapo, 14 Temmuz 1933'te gönderdiği yazıda, "Komünist mülklere el konulmasını öngören 26 Mayıs 1933 tarihli karar uyarınca, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Özgür Prusya Devleti adına kamulaştırıldığını" bildirmektedir. Enstitü üyelerinin hemen hepsi 1934 başına kadar İsviçre ve Fransa'ya, oradan da ABD'ye geçerler. Horkheimer, New York'taki Columbia Üniversitesi'nde bazı ilerici öğretmenlerin bulunduğu sosyoloji bölümünde ders verme teklifi almıştır. Üniversite, bir binayı da Enstitü'ye tahsis eder. Horkheimer, "diyalektik mantık" üzerine çalışmasını birlikte yürüt-

mek istediği Marcuse'yi ve ardından da Pollock ile Leo Lowenthal'i New York'a çağırır. 1933 Eylülü'nde Alman hükümeti Adorno'nun ders verme yetkisini iptal etmiştir. Horkheimer, Kasım 1934'te yazdığı mektupta, Mart 1933' ten beri kendisiyle temas kurmadığı için Adorno'yu suçlamaktadır: "Eğer şu anda teori üzerinde çalışan insanlar arasında herhangi bir üretken ilişki olabilecekse, seninle Enstitü arasındaki düzenli işbirliği de bunun bir parçasıdır. Bizimle temas halinde olmak senin görevindi. Bizim sana Almanya'yı terk edip burada bize katılmanı önermemiz pek mümkün değildi, çünkü bu riski ancak sen kendin göze alabilirdin." Adorno'nun cevabı:

Dışsal ve idari yönlerden Enstitü'nün parçası olmadığım sürece [Adorno, 1938'e kadar Enstitü'nün resmi üyesi değildi] –ve sen de biliyorsun ki katılmak için kaç yıldır sürekli bastırmaktayım, nerdeyse evlenmek için ısrar eden bir genç kız gibi– ilk adımı atması gereken ben değil Enstitü'ydü... Desteklenmesi gereken bir yabancı değildim ben: Ben de tıpkı senin kadar, Pollock ve Lowenthal kadar Enstitü'nün bir parçasıydım.

Adorno, başka bir mektubunda, asıl sorumlunun Horkheimer değil Pollock olduğunu söyler: Pollock "işleri gizli kapaklı yürütmeye eğilimlidir" ve Lowenthal de onun bu eğilimini Adorno'yu dışlamak için kullanıyordur. Bu arada, Enstitü'nün Erich Fromm, Lowenthal ve Franz Neumann gibi "parıltısız" kişilerdense, Walter Benjamin, Marcuse, ve Siegfried Kracauer gibi "gerçek yetenekler"den yararlanması gerektiğini de söyler (Nazilerin iktidara gelmesinden hemen önce Kracauer'e yazdığı bir mektupta, resmi üye olmamasına rağmen Enstitü dergisinin felsefe bölümünün sorumluluğunu üstlendiğini belirtmiş ve kendisini dergiye katılmaya çağırmıştır: "Benjamin ve Lukacs bizimle, felsefe incelemelerinin çoğunu de ben kendim üstleniyorum, yetersiz insanların çoğunu uzaklaştırdım ve bunların yerine Marcuse gibi gerçek yeteneklerin bu işe daha çok bağlanmaları için çalışıyorum"). Horkheimer, 1935 sonlarında Paris'te Adorno'yla buluşur; oradan Pollock'a yazdığı bir mektupta Adorno'dan şöyle söz etmektedir:

Kişiliğinden kaynaklanan bazı rahatsız edici şeylere rağmen, onunla işbirliği yapmak bana zorunlu görünüyor; Marcuse'den aldığım yardımın dışında, mantığı tamamlama konsunda benimle işbirliği yapabilecek tek kişi o. Önce Oxford'da doktora derecesini alacağı için [Adorno, 1934'te Almanya'dan İngiltere'ye göç etmiştir] işbirliğimizin pratik örgütlenmesi şimdilik acil bir konu değil. Birçok nedenden ötürü, New York'a yerleşmesi düşünülemez. Marcuse ile taslaklar üzerinde biraz çalıştıktan sonra, uygun bir tarihte Avrupa'ya bir ziyaret yapabilirim. Ama bu arada T. de derginin kitap eleştirileri bölümünün standartlarının nasıl yükseltilebileceğine ilişkin bir plan hazırlayarak Enstitü'ye sempatisini belgelemeli.

Adorno'nun 1938'de New York'a iltica edişine kadar Horkheimer ile mektuplaşmaları, Horkheimer, Pollock ve Lowenthal'den oluşan çekirdek kadroya Adorno'nun da katılmasının kolay gerçekleşmediğini göstermektedir. Adorno'nun Benjamin'den devşirdiği "umutsuz olanı kurtarmak" motifi Horkheimer'i fazla heyecanlandırmamıştır. Adorno'nun Husserl üzerinde çalışırken geliştirdiği bazı yaklaşımlar da ("felsefeden, tam da en soyut olduğu yerde, tarihsel somutlamanın son kıvılcımını çıkarmak", "bütün felsefelerin bu en diyalektikdışı olanını –ama yine de en ileri burjuva epistemolojisidir– kendi içinden tam bir diyalektik dönüşüme uğratmak" ve "idealizmin içkin bir tasfiyesini gerçekleştirmek") Horkheimer'in ilgisini çekmez. Adorno'nun Husserl ve Karl Mannheim'ın tarihsel bilgi sosyolojisi üzerine yazıları, birkaç kez elden geçirmesine rağmen, Enstitü dergisinde yayımlanmayacaktır. Horkheimer, Adorno'nun Kierkegaard üzerine çalışmasının "idealist bir düşünme tarzının bazı izlerini hâlâ taşıdığını" söyler. Adorno da kitap üzerinde çalışırken Kracauer'e yazdığı bir mektupta Horkheimer'in "Swabialı [taşralı] Marksizmi"nden yakınmıştır: "Horkheimer bütün dördüncü bölümünü okudu ve pek zevk aldı, ama olağanüstü zor bulduğunu da söyledi, [Benjamin'in] barok üzerine kitabından bile zor. Elimden bir şey gelmez, konunun gereği bu. Kierkegaard'ın varoluş kavramının mitik-demonik karakterini gösterdim, eğer bu Swabia Marksizmine tecüme edilemiyorsa benim yapabileceğim bir şey yok." Bununla birlikte, Horkheimer Adorno'nun "varolan koşulları çok net gören habisce keskin bakışını" ve saldırganlığını beğenmektedir; örneğin bir Fromm'da bulamadığı özelliklerdir bunlar. (Horkheimer, Pollock'a bir mektubunda, Fromm'un kendisine "pek çekici gelmediğini" belirtiyor ve şöyle diyordur: "Doğurgan fikirleri var, ama aynı anda çok fazla sayıda insanla iyi geçinmek ve hiçbir şeyi kaçırmamak istiyor. Onunla konuşmak zevkli, ama izlenimim o ki çok fazla sayıda insana da zevk veriyordur bu.") Lowenthal, daha Almanya'dayken, Adorno'nun "belli bir düşünceye softaca bağlılığından" şikâyet etmiştir; ama Horkheimer'in Adorno'da asıl değer verdiği de budur. Adorno ise Horkheimer'in "Swabialı Marksizmini" daha "çetin" bir materyalizme açmak ve bunun için de Benjamin, Ernst Bloch, Kracauer gibi yazarların Enstitü'ye bağlanmasını sağlamak istemektedir. Ancak bu çaba, Benjamin'in 1937'de Enstitü üyesi olmasının dışında önemli bir genişleme getirmeyecektir. Adorno'nun 1938'de ABD'ye gelmesiyle "çekirdek kadro" tamamlanmış olur: Horkheimer, Adorno, Pollock ve Lowenthal.

Horkheimer'in Amerika'ya ilk davet ettiği kişi olmasına rağmen Marcuse'nin Enstitü ile ilişkileri gittikçe zayıflayacaktır. Pollock ve Lowenthal'le ilişkileri zaten mesafelidir ve Adorno da Horkheimer'in felsefe projelerinde onun yerini almak istemektedir. Marcuse'nin 1920'lerde Heidegger'in asistanı olarak çalışması ve daha önce 1918 Alman devrimi sırasında Berlin Asker Konseyine

seçilmiş olması[1] gibi deneyimler de onu Horkheimer çevresi içinde farklı kılan özelliklerdir. Marcuse, New York'a geldiğinde, Columbia Üniversitesi'nde bağımsız öğretim üyeliği bulamamış ve sadece Enstitü üyesi olarak kalmıştır. Öte yandan, Enstitü'nün Horkheimer, Pollock ve Lowenthal üçlüsünün denetiminde bulunan sınırlı mali kaynağı da giderek küçülmektedir. 1939'da Fromm ve Neumann'ın Enstitü'den aldıkları maaş kesilir; Marcuse'ye de üniversitelerde bağımsız iş bulması için baskı yapılıyordur. 1942'de, ABD'nin savaşa girmesinden sonra, Marcuse Amerikan hükümetinden bir iş teklifi alır: İstihbarat faaliyetlerini merkezileştirmek amacıyla kurulan OSS'nin (Stratejik Hizmetler Dairesi) Almanya bölümünde çalışması istenmektedir; Avrupa gazete ve radyo yayınlarının ve Almanya'dan gelen raporların tahliliyle uğraşacaktır. Bu teklifi, 1939'dan beri California'da oturmakta olan Horkheimer'e bildirir. Pollock, onu acele bir karara karşı uyarmıştır; ama Horkheimer'in cevabı, en hafif deyimle, ikircikliidir: Hem "felsefe çok sabır isteyen yavaş bir süreçtir" diyerek Marcuse'ye serzenişte bulunmakta, hem de Enstitü'nün ona OSS teklifini geri çevirmesini sağlayacak ölçüde yardım yapamayacağını bildirmektedir. Böylece Marcuse de sonradan "CIA ajanlığıyla" suçlanmasına yol açacak olan işi kabul eder (bu örgüte giren akademisyenler arasında Franz Neumann, Otto Kirchheimer ve Arkady Gurland gibi Enstitü üyelerinin yanısıra, Paul Sweezy ve Paul Baran gibi iktisatçılar da vardır).

Farklılaşan Vurgular

Savaş yılları boyunca Horkheimer ve Adorno ile Marcuse arasında önemli bir düşünsel alışveriş olmayacaktır. Başlangıçta Horkheimer ile Marcuse'nin birlikte planladıkları felsefe projesini Horkheimer ile Adorno gerçekleştirir. 1944 Aralığı'nda postadan Horkheimer ile Adorno'nun imzasını taşıyan *Felsefi Fragmanlar* adlı kitap çıktığında Marcuse epeyce şaşırmıştır; bu, Horkheimer ile Marcuse'nin birlikte yazmayı düşündükleri kitaptır, ama içeriği hiç de başlangıçta tasarlandığı gibi değildir. Teşekkürlerini iletmekle yetinir. (Daha bir yıl önce, Eylül 1943'te, Marcuse'ye mektubunda şöyle diyordur Horkheimer:

1. Marcuse, askere alınmadan önce SPD'nin (Alman Sosyal Demokrat Partisi) genç üyelerinden biridir ve partinin sol kanadına yakındır. Enstitü üyelerinden Marcuse dışında sadece Franz Neumann ve Otto Kirchheimer SPD üyesidirler. Almanya döneminde Enstitü üyesi olanlardan Karl Wittfogl ile Franz Borkenau da Komünist Parti mensubudurlar. Marcuse, devrimin ilk günlerinden sonra Asker Konseyine eski subayların da alınmasını protesto ederek Konseyden ayrılmış, Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht'in öldürülmesinden de SPD yönetimini sorumlu tutarak partiden istifa etmiş ve üniversitede doktora çalışmalarına dönmüştür.

"Genel siyasal durum hep tahmin etmiş olduğumuz noktaya yaklaştığı ölçüde, bizim için en önemli şeyin kendi felsefi çalışmamız olduğuna inancım da artıyor.") Yine de Horkheimer ile Marcuse arasındaki mektuplaşma devam eder. Marcuse, savaştan sonra, 1946 Ekimi'nde Horkheimer'e yazdığı bir mektupta Enstitü dergisinin Almanca versiyonunun (*Zeitschrift für Sozialforschung*) yeniden çıkarılması için ısrar eder. 1947 Şubatı'nda, derginin kuramsal çizgisini belirlemek amacıyla yazdığı bir metni de Horkheimer'e gönderir. Burada şu tezleri öne sürüyordur:

Hitler'in faşizminin (ki kapitalist yeniden-yapılanmanın erken doğmuş ve tecrit olmuş bir örneğiydi) yenilgisinden sonra, dünya kendini iki bloka bölüyor: biri neo-faşist, öteki Sovyet... Eski egemen sınıfın savaştan sağ çıktığı devletler, görülebilir bir gelecekte, ekonomik ve siyasal açıdan faşist olacaklar; ötekilerse Sovyet blokuna girecek. Neo-faşist ve Sovyet toplumları, birbirlerinin ekonomik ve sınıf düşmanıdırlar ve aralarında bir savaş da çıkabilir. Ama ikisi de, iktidarlarının özü açısından, karşı-devrimcidir ve sosyalizmin aleyhindedir... Bu koşullarda devrimci kuramın geliştirilmesinin tek yolu var: İki sisteme karşı da amansız ve apaçık bir tavır almak ve ortodoks Marksist doktrini ikisine karşı da uzlaşmaz biçimde savunmak.

Marcuse, yeni dönemde sömürünün asıl yükünün artan ölçüde "örgütsüz işçilere, vasıfsız işçilere, tarım işçilerine, geçici işçilere, azınlıklara, sömürge ve yarı-sömürge gruplara, mahkûmlara vb." bindiğini belirtir ama şunları ekler:

Komünist Partiler, tek anti-faşist güçtür ve öyle de kalacaklardır. Onlara yöneltilen eleştiri, tümüyle kuramsal düzlemde kalmalıdır. Böyle bir eleştiri, kuramın ancak Komünist Partiler aracılığıyla gerçekleştirilebileceğinin ve Sovyetler Birliğinin yardımını gerektireceğinin bilincindedir. Bu bilinç, söyleyeceği her söze de sinmiş olmalıdır. Dahası: Söyleyeceği her sözde, neo-faşizmin ve Sosyal Demokrasinin suçlanması, Komünist politikanın suçlanmasından daha ağır basmalıdır. Demokrasinin burjuva özgürlüğü, totaliter sıkıdüzenden daha iyidir, ama bu özgürlük de yıllarca süren sömürü ve sosyalist özgürlüğün engellenmesi pahasına elde edilmiştir.

Bu düşüncelerin bir yönü, Adorno ile Horkheimer'inkine paraleldi. İkisi de, savaş yıllarında ve hemen sonrasında, Faşist devletlerin yenilmesine karşın, faşizmin belirgin çizgilerinin "geç kapitalizmin örgütlenmiş toplumlarında" süreceğini düşünüyorlardı. Adorno, 1936 yılında Horkheimer'e mektuplarında, "Hitler'in Batılı tekelci-kapitalist güçlerin Moskova'ya karşı giriştikleri manevralarda bir piyon olduğunu" savunmuş ve "en geç iki yıl içinde Almanya'nın Rusya'ya saldıracağı" öngörüsünde bulunmuştu. Sovyetlerde muhalefetin tasfiyesini sağlayan göstermelik mahkemeleri ve rejimin kültür politikasını cesaret kırıcı bulduğunu bildirmekle birlikte, "şu anda Rusya'ya karşı alınacak en vefalı tavır herhalde ses çıkarmamaktır," diyordu. Bu düşüncesini savaştan hemen önce de vurgulamıştı: "Sahiden umut kırıcı olan şu andaki durumda,

insanın ne pahasına olursa olsun (ve bunun bedelini benden iyi bilecek yoktur!) disiplinli olması ve Rusya'ya zarar verecek herhangi bir şey yayımlamaması gerekir." Almanya'nın teslim olduğunun duyurulmasından hemen sonra, 9 Mayıs 1945'te, yine Horkheimer'e yazdığı bir mektupta şöyle diyordu:

> Pratik konulardaki anlaşmazlıklarımızda, her zaman olduğu gibi, ikimiz de haklı çıktık. Benim Hitler'in fazla dayanamayacağına ilişkin burjuva tezim doğru çıktı, ama bu doğruluğu ironik kılacak kadar büyük bir gecikmeyle. Başka bir deyişle: Ekonomik olarak daha gelişmiş ülkelerin üretici güçleri, "geç gelenin" ulaşabildiği teknoloji ve dehşet doruklarından daha güçlü çıktı: genel tarihsel eğilime uygun biçimde, savaşı askere karşı sanayi kazandı. Ama bunun uzantısı olarak, senin faşizmin tarihsel gücüne ilişkin tezin de doğru, şu farkla ki bu güç şimdi yer değiştirmiş durumda, tıpkı Avrupa'nın ancak Napolyon'un düşüşünden sonra burjuva olması gibi... Genç ve girişken müflis, kurduğu işi daha güçlü bir şirkete satmıştır.

Ama bu saptamaların dışında, Marcuse ile Horkheimer ve Adorno'nun tavırları arasında önemli farklar, hatta karşıtlıklar da vardı. Bunların bir bölümü, Amerika'nın o dönemdeki siyasal atmosferiyle ilgilidir. Solcu aydınlar, özellikle de göçmen olanlar, "Amerika aleyhinde faaaliyetlerde bulundukları" gerekçesiyle her an soruşturmaya uğrama ve ülkeden çıkarılma tehdidi altındaydılar. Savaşın son döneminde Enstitü'nün yürüttüğü Önyargı Üzerine Araştırmalar çalışmasının serüveni de bu sınırlayıcı basıncı ortaya koyar. Çalışmanın Adorno yönetiminde hazırlanan birinci cildinin "Faşist Karakter" başlığıyla yayımlanması tasarlanmıştı. Ama Adorno, 1947'de Horkheimer'e yazdığı bir notta, Berkeley'deki asistanların bunu "Karakter ve Önyargı" gibi "suya sabuna bulaşmayan" bir başlıkla değiştirmek isteyebileceklerini bildirmişti. Yayımlanan metnin başlığı (Otoriter Kişilik) sonunda bir uzlaşma noktası bulunduğunu gösteriyordu. Horkheimer, 1947'de Amsterdam'da bu kez *Aydınlanmanın Diyalektiği* başlığıyla yayımlanan *Felsefi Fragmanlar*'da da oto-sansür uygulamıştı: İlk basımdaki "kapitalizm" teriminin yerini "varolan koşullar", "kapitalist kan emicileri"nin yerini "sanayinin şefleri", "sınıf toplumu"nun yerini "tahakküm" veya "düzen", "yönetici sınıf"ın yerini de "yöneticiler" almıştı. Marcuse'nin "ortodoks Marksizmi uzlaşmaz biçimde savunmak" gibi sözleri, şimdi ne pahasına olursa olsun Enstitü'nün yayın projelerini sürdürmek isteyen Horkheimer ile Adorno'yu fazla heyecanlandırmamış olmalıdır.

Öte yandan, aralarında daha köklü maddi ayrımlar da vardı. Marcuse, gönderdiği taslakta, sosyalizmin birinci aşamasıyla ikinci aşaması arasındaki ayrımın artık anlamını yitirdiğini, komünist ülke ve hareketlerin bir "sıçrama" ile dosdoğru sınıfsız topluma yönelmesi gerektiğini öne sürüyordu; anarşi, kaos ve çöküş, böyle bir deney için gereken koşulları yaratacaktı. Marcuse, "baskıdan ve sömürüden kurtuluş" derken, ezilenlerin ve sömürülenlerin kurtuluşunu kastetmekteydi; oysa Adorno için şu anda asıl önemli olan, korkudan, şid-

detten ve konformizmin alçaltıcılığından "özgürleşim"di. Marcuse, ortodoks Marksizmi ütopyacı bir yöntemle kurtarmak istiyordu; Horkheimer ve Adorno içinse toplumun mesafeli ve yalnız eleştiricisinin bu mesafeli duruşunu korumak daha önemliydi. Adorno, bu duruşun içerdiği çelişkinin pek iyi farkındaydı. *Felsefi Fragmanlar*'ın devamı ve inceltilmesi olarak tasarladığı *Minima Moralia*'nın altıncı fragmanında tam da bu çelişkiyi işletmiş, geliştirmişti:

İnsanlara mesafeli davranan kişiyi bekleyen bir tehlike vardır: Kendisinin başkalarından daha iyi olduğunu sanmak ve topluma yöneltiği eleştiriyi de kendi özel çıkarını gizleyen bir ideoloji olarak istismar etmek. Kendi yaşamını doğru bir varoluşun kırılgan ve çelimsiz imgesine uygun olarak kurmaya çabalarken, imgenin hem kırılganlığını hem de hiçbir zaman gerçek yaşamın yerini tutamayacağını aklından çıkarmaması gerekir. Ama içindeki burjuvanın ağırlığı, böyle bir bilince bağlı kalmasını zorlaştırır. Mesafeli gözlemci de aktif katılımcı kadar dolanmıştır dünyaya; ilkinin tek avantajı, bunu bilmesinden ve bir de her çeşit bilginin verebileceği o çok küçük, çok sınırlı özgürlükten ibarettir. İş dünyasından uzaklığı da yine ancak o dünyanın sunduğu bir lükstür. Çekilme ve uzaklaşma jestinin tam da yadsıdığı dünyanın bazı özelliklerini taşımasının nedeni de budur. Kendisinde de burjuvanınkinden ayırt edilemeyecek bir soğukluk geliştirmek zorunda kalır. Monadolojik ilke, protesto ederken bile egemen evrenseli içinde taşımaktadır... Yaşamın üretim sürecine bağımlı kılınması, bizim kendi üstün irade ve seçişimizin sonucu sanmaya pek yatkın olduğumuz o yalnızlık ve yalıtılmışlığın bir benzerini zaten herkese bir aşağılanma olarak tattırmaktadır... Aydınlar, varoluşun çıplak yeniden-üretimi karşısında hâlâ düşünmeye yeltenmekle, ayrıcalıklı bir grup olarak davranırlar; ama işi orada bırakmakla da bu ayrıcalığın boşluğunu ilan etmiş olurlar. Özel varoluş, insana yaraşır bir varoluşa benzemeye çalışmakla ona ihanet eder, çünkü benzeyişi genel gerçekleşme imkânından yoksun bırakıyordur ve üstelik bu gerçekleşmenin kendisi de bağımsız düşünceye her zamankinden daha çok muhtaçtır. Kurtulmak imkânsızdır bu çelişkiden. Tek sorumlu davranış biçimi şu olabilir: Kendi bireysel varoluşumuzu bir ideolojiye dönüştürmekten kaçınmak ve özel yaşamımızı da en alçakgönüllü, en iddiasız ve en gürültüsüz biçimde sürdürmek – ama artık iyi yetişmiş olmanın gereği olarak değil, bu cehennemde hâlâ soluyabilecek havayı bulabiliyor olmanın utancından ötürü.

Adorno'ya göre, kişisel yaşamın içerdiği çelişkinin farkında olmak, kişiyi kendi yaşamını bir ideolojiye dönüştürmekten koruyacaktı; oysa Marcuse'nin bakış açısından bu da fazla savunmacı bir tavırdı; "işi orada bırakarak kendi ayrıcalığını iptal etmek", Adorno'nun mantığının da nihai hedefi olan "insanca yaşamın genel gerçekleşmesi" açısından çok yeterli bir adım gibi durmuyordu.

Adorno'nun yazılarında bütün çelişkileriyle birlikte sergilenen bireysel vurgu, Horkheimer'in bu dönemdeki yazı ve konuşmalarında daha düz, daha dolaysız bir vurgu kazanacaktı. 1948'de Avrupa'ya ilk ziyaretini yaptığında, Paris'te bir Unesco konferansına da katılmış ve "Nazizmden arınma" sürecinin yetersizliklerini eleştirmişti:

En tepedeki caniler mahkemeye çıkarılsa ve mahkûm edilse, hatta bazı durumlarda idam edilse bile, Nazizme sempati duymuş insanların durumu, faşizmle aralarına mesafe koymuş olanların durumundan daha iyidir bugün. Hatta şunu söylemek bile doğru olabilir: nazizmden arınma sürecinin kurumsallaştırılması, hedeflenenin tam tersi sonuçlar doğurmaktadır... Ortalama Avrupalı, Almanya'nın savaş sonrası koşullarından ne öğrenmiştir? Şunu: Totalitaryanizm dönemlerinde tepede durmak pek akıllıca değildir, ama sempatizanlar arasında olmak yararlıdır; en feci gaddarlıklara aktif biçimde katılmak risklidir, ama daha küçük suçlar işlemenin hiçbir tehlikesi yoktur.

Horkheimer, komünizm korkusunun da Avrupa'yı yeni bir irrasyonalizm dalgasına sürükleyebileceğini[2] belirtiyor ve yeni dönemin en ciddi sorununu "kolektifin birey üzerindeki tahakkümü" olarak tanımlıyordu. Sadece açık diktatörlükle değil, liberal ülkelerde insanları sürüleştiren kültür endüstrisi aracılığıyla da gerçekleşen bir tahakkümdü bu. Ama Avrupa ziyareti, Horkheimer'de Enstitü'yü yeniden Almanya'ya taşıma, hiç değilse Frankfurt'ta bir şube açma arzusunu da uyandırmıştı.[3] Bu arzu, 1950'lerde önce kendisinin birkaç yıl sonra da Adorno'nun yeniden Alman vatandaşlığına geçerek Frankfurt Üniversitesi'nde çalışmaya başlamasıyla gerçekleşti.

Bu süre içinde Horkheimer ile Marcuse arasındaki temas da hiç kesilmemişti. Horkheimer 1950'de Frankfurt'tan Marcuse'ye yazdığı mektupta, Hans-Georg Gadamer'in kürsüsünün boşalmak üzere olduğunu haber vererek şöyle diyordu: "Ben de doğal olarak Gadamer'in yerine senin atanman için bastırdım." Savaştan sonra Amerika'da OSS tasfiye edilmiş ve Marcuse'nin dairesi de Dışişleri Bakanlığına bağlanmıştı. Ama Kongre üyeleri bu daireye "kızılların sızdığını" söylüyor ve parasının kesilmesini istiyordu. Marcuse, bu durumda ABD üniversitelerinde iş aramaktansa Frankfurt'a dönmeyi yeğlediğini Horkheimer'e açıkça bildirmişti. Sadece kendisine bir iş güvencesi verilmeliydi. Ama Horkheimer aynı zamanda Adorno'yu da Frankfurt'a aldırmak için çalışıyordu. Sonunda Gadamer'in kürsüsüne ne Marcuse ne de Adorno alındı (Gadamer'in kendisi, Adorno'yu önermişti). Marcuse de 1955'te ABD'de Brandeis Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümünden gelen teklifi kabul etti. Adorno ise 1954'te Frankfurt Üniversitesi'nde açılan bir başka felsefe kürsüsüne seçilmişti.

Marcuse bu süre içinde Freud üzerine kitabını (*Eros ve Uygarlık*) tamamla-

2. "Geçen dönemin saldırganına güçlenme ve saldırma imkânı veren Batı-Doğu antagonizması, bugün de devlet adamlarını baştan çıkararak olayları sadece bu açıdan görmeye ve dünyada barışı tehdit eden başka tehlikelere gözlerini kapamaya yöneltiyor."

3. Frankfurt Üniversitesi'ne ziyaretinden sonra eşine yazdığı mektupta şöyle diyor: "Rektör ve iki dekan ve başkaları, beni pek tatlı, pek şık, biraz mahcup ama onursuzca olmayan bir tavırla karşıladılar. Beni Amerika'dan gelen nisbeten etkili bir ziyaretçi olarak mı, yoksa kurbanlarının kardeşi olarak mı göreceklerine henüz karar vermiş değiller – kurbanlarını düşünmek bir bellek sahibi olmak anlamına gelecek. Ama sanıyorum çarnaçar ikinci alternatifte karar kılacaklar."

mış ve taslağını da Horkheimer'e iletmişti. Horkheimer, 1954 sonunda ABD'de Marcuse ile görüştükten sonra Adorno'ya gönderdiği notta şöyle diyordu: "Bu arada, Herbert'in çalışması da bana çok düzgün geldi. Psikolojik yaklaşım bize çok uymasa da kitapta o kadar harika şeyler var ki, tamamını kabul etmemiz gerekir. Bazı bölümlerini dergide, bütününü de İngilizce veya Almanca olarak Enstitü yayınları arasında yayımlayalım." Marcuse bu arada kitabın bir bölümünü bir dergide yayımlamıştı. Adorno, Ağustos 1955'te Horkheimer'e bu konuda şöyle yazıyordu:

Dissent'te Herbert'in psikanalitik revizyonistlere karşı uzun bir makalesi var; temelde bizim bu konudaki düşüncelerimizi içeriyor, ama bizden tek kelimeyle bahis yok ki, bu da bana çok tuhaf geldi. Tek yanlı dayanışmaya kesinlikle karşıyım ve kitaba ilişkin olarak da *hiçbir şey* yapmamayı önermek isterim. [italik Adorno'nun]

Adorno'nun kıskanç tavrına rağmen *Eros ve Uygarlık*'ın bir bölümü Enstitü'nün yeni dergisi *Sociologica*'da çıkacaktı. Adorno, 1957'de Marcuse'ye mektubunda kendi itirazlarını şöyle dile getiriyordu:

İngilizce Freud metnindeki belli bir doğrudanlık ve "dolayımsızlığın" beni rahatsız ettiği doğrudur; ama bu temel tavırları etkilemedi. İşte tam da bu yüzden senden kitabın Almanca versiyonunu üretmeni istedim. Sadece dil düzeyleri arasındaki bir farklılıktır bu. Düşüncelerini Almanca formüle ettiğinde sen de beni huzursuz eden şeyleri hemen farkedecek ve onları hepimizin arkasında durabileceği şekilde değiştireceksin.[4]

Adorno, bu Almanca versiyonun Enstitü yayını olarak çıkmasının "en doğal şey" olduğunu söylüyordu, ama bu arada Marcuse çoktan kendine başka bir yayıncı bulmuştu.

Neydi Marcuse'nin metninde Adorno'yu "huzursuz" eden şey? Kitabın bir hedefi, Freud'un uygarlıkla içgüdüsel dürtüler arasında her zaman bir gerilim olacağı yolundaki tezini reddeden ve psikanalizi bir toplumsal uyum tekniğine dönüştüren Amerikalı "revizyonistleri" (aralarında Fromm da vardı) eleştirmekti. Bu noktada Horkheimer ve Adorno'nun da hemfikir olmaması için bir neden yoktu. Ama Marcuse, bu eleştirinin ötesinde, daha genel bir "uygarlık diyalektiği" geliştirmeye yönelmişti. Buna göre, uygarlık tarihinde, insan ihtiyaçlarının giderilmesi ve kıtlığın aşılması "her zaman tahakkümün çıkarlarını güvenceye alacak biçimde" gerçekleştirilmişti. Freud'un kullandığı anlamda temel bastırma işlemine ("insan soyunun uygarlık içinde sürdürülebilmesi için

4. Adorno'nun bu sözleri, sadece iki yıl önceki hırçın ve kıskanç tavrını örtbas etme çabası olarak da görülemez. Aynı dönemde yaptığı bir radyo konuşmasında, onu Almanya'ya dönmeye yönelten etkenlerden birinin, bazı düşüncelerini ve düşünme tarzlarını İngilizcede iyi "icra edememesi" olduğunu söylüyordu.

gerekli olan içgüdüsel dönüşümler") ek olarak, bir "artı–bastırma" ya da "bastırma fazlası" da vardı. Toplumsal tahakkümün zorunlu kıldığı bu artı-bastırma, uygarlığın gelişmesiyle birlikte daha da artarak, içgüdüsel enerjinin erotik bileşenini zayıflatıyor ve saldırgan dürtüleri güçlendiriyordu. Ama şimdi uygarlığın gelişmesiyle temel ihtiyaçların karşılanmasında öyle bir noktaya gelinmişti ki, bu artı-bastırmanın gereksizliği ve saçmalığı bütün açıklığıyla ortaya çıkıyordu. Freud'un göremediğini Marksist bir Freudizm şimdi görebilirdi: Erosu bastıran, aslında kendisi de özgür olmayan hasta bir toplumdu: "Özgür Eros, kalıcı uygar toplumsal ilişkileri dışlamaz; reddettiği, toplumsal ilişkilerin artı-baskıcı bir örgütlenmesidir sadece." Freud'un düşüncesindeki indirgenmez gerilimin (gerçeklik ilkesi ile haz ilkesi arasındaki gerilim) yerini aşılabilir bir çelişki almıştı şimdi: Tahakküm ilkesine göre örgütlenmiş baskıcı toplumla "Erosun bütünleştirici ve besleyici gücü" arasındaki çatışma. Marcuse, bu saptamadan kalkarak, Erotik dürtüyü toplumsal kurtuluşun temel güçlerinden biri, hatta en önemlisi olarak tanımlıyordu:

> İnsanın gelişiminde gerçeklik ilkesinin her seferinde yeni baştan kurulma zorunluluğu da bu ilkenin haz ilkesi üzerindeki zaferinin hiçbir zaman tam ve kesin olmadığını ortaya koyar... Uygarlığın hâkim olduğu ve bastırdığı şey (haz ilkesinin talepleri), uygarlığın kendi içinde sürüp gider. Bilinçdışı, yenilmiş haz ilkesinin hedeflerine bağlı kalır... Bastırılmışın geri dönüşü, uygarlığın tabulaştırılmış yeraltı tarihidir... Ve geçmiş de gelecek üzerinde hak iddiasını sürdürür: Uygarlığın başarılarının sağladığı temel üzerinde cennetin yeniden yaratılması isteğini doğurur.

Adorno'yu şimdilik bir yana bırakalım; Horkheimer'in *Eros ve Uygarlık*'ı "çok düzgün" ve "harika şeylerle dolu" olarak nitelememesi için ilk bakışta hiçbir neden yoktu. Kendisi de *Felsefi Fragmanlar*'da ve daha açık olarak *Akıl Tutulması*'nda "doğanın bastırılmasını" Marcuse'ninkine çok yakın terimlerle tanımlamış[5] ve modern uygarlığın yüzeyi altında sürüp giden bir direncin toplumsal kurtuluş için asgari dayanak olduğunu yazmıştı:

> Hâlâ insanın içinde kalmış bazı direnme öğeleri vardır. Kolektif düzenlerin sürekli saldırısına rağmen, toplumsal grupların üyesi olarak bireyde değilse bile, yalnız kalma imkânını bulan bireyde insanlık ruhunun hâlâ diri oluşu da toplumsal kötümserliğe karşı bir kanıttır... Yine de kitleler, uysallıklarına karşın, bütün bütüne teslim olmamışlardır kolektifleşmeye. Günümüzün pragmatik gerçekliğinin baskısı altında, bir yanda insanın kendini ifadesiyle öte yanda varolan sistem içindeki işlevi özdeşleş-

5. *Akıl Tutulması*'nda şöyle yazar: "İnsan türü, bağımsızlaşma sürecinde, yaşadığı dünyanın yazgısını paylaşır. Doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği getirir. Her özne sadece dışsal doğanın (gerek insanın fiziksel varlığının, gerekse insanın dışındaki doğanın) köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır."

miş olsa bile, hem kendi içindeki hem de başkalarındaki her türlü farklı dürtüyü bastırmaya uğraşsa bile, geçerli ilişkilere uymayan tekinsiz bir özlemin kendini sardığını hissettiği anda kapıldığı delice öfke, içinde hâlâ sürüp giden o közlenmiş isyanın işaretidir. Baskı ortadan kalkacak olsa, bu isyan, bu kızgınlık, oluşturduğu baskı mekanizmasını üyelerinden gizlemek gibi genel ve içsel bir eğilimi olan toplumsal düzenin bütününe yönelecektir.

Bu türden paralelliklere rağmen, Marcuse'nin hiç sormadığı ama Horkheimer'in üstüne gittiği bazı sorunlar da vardı: Her şeyden önce bu baskı mekanizması nasıl ortaya çıkmıştı? Tahakküm ve artı-bastırmayla belirlenmiş bir "uygarlığın başarıları", altta yatan "içgüdüsel direnç" üzerinde çürütücü bir etki yapmamış olabilir miydi? Horkheimer'in bu noktalarda çok daha "kötümser" olduğunu görüyoruz: Doğanın başkaldırısının "dolayımsız" (kendi üzerinde düşünmeyen, aklı yadsıyan) ifadesinin esas olarak faşizm olduğunu vurgulamaktaydı *Akıl Tutulması*'nda:

Nazizmde doğanın uygarlığa başkaldırısının sadece bir ideolojik görünüş olmadığı açıktır. Nazi sisteminin etkisiyle bireyselliğin kabuğu çatladı ve geçmişte Spengler'in "yeni vahşi insan" dediği o atomlaşmış, anarşik insanoğluna benzer bir şey çıktı ortaya. Doğal insanın -yani nüfusun geri tabakalarının- rasyonalliğin artışına karşı isyanı, gerçekte aklın biçimselleşmesini hızlandırmış ve doğanın özgürleşmesi yerine köleleştirilmesine hizmet etmiştir. Bu açıdan, faşizmi akıl ile doğanın şeytanî bir sentezi olarak tanımlayabiliriz: felsefenin her zaman düşlediği o kutuplararası uzlaşmanın yüzseksen derece karşıtı.

Tarih boyunca doğanın bütün sözde isyanlarının encamı böyledir işte. Doğa ne zaman başat ilke olarak yüceltilmiş ve düşüncenin düşünmeye karşı, uygarlığa karşı silahı haline getirilmişse, düşüncenin kendisinde de bir tür ikiyüzlülük ve dolayısıyla rahatsız bir vicdan belirmiştir... Bu açıdan, Romalı bir saray şairinin kırsal yaşamın erdemlerini övmesiyle Alman ağır sanayicilerinin kan ve toprak bağları ve sağlıklı köylülerden oluşan bir ulustan dem vurması arasında büyük bir fark yoktur. İkisi de emperyalist propagandaya hizmet etmektedir. Gerçekten de, bir doğa isyanı olarak Nazi rejimi, kendini bir isyan olarak gördüğü anda yalana dönüşmüştür. Reddettiğini ilan ettiği o mekanik toplumun bir uşağı olarak, o toplumun özündeki baskıcı yöntemleri devralmıştır.

Eros ve Uygarlık'ta mutlak bir pozitif olarak öne sürülen, *Akıl Tutulması*'nda epeyce ironikleşmiş bir olasılıktır sadece: "Bireyin her şeye rağmen bu yeni anonim kurumlarda yitip gitmediği, bireyciliğin modern toplumda da azgın bir biçimde sürüp gittiği yolunda bir itiraz isabetsiz olur. Evet, bu itirazda da bir doğruluk payı vardır; insan, içinde yaşadığı toplumdan hâlâ daha iyidir. Gelgelelim, yaşadığı hayat da anket formlarına sığmaktadır." Bununla birlikte, Horkheimer ile Adorno'nun Marcuse'den uzaklıkları birbirinden farklıydı. Horkheimer'inki, daha çok "içerikler" düzleminde bir ayrılıktı; Adorno ise

yöntemsel ve biçimsel düzlemde karşıydı Marcuse'nin düşüncelerine. Marcuse, toplumla içgüdüsel enerji arasında fazla kolay bir uzlaşma arayan Fromm ve Karen Horney gibi psikanalistleri eleştirme amacıyla işe başlamıştı; Adorno bu amacı paylaşıyordu. Ama sonuçta Marcuse'nin de yaptığı, Marx ile Freud arasında epeyce kolay bir sentez kurmaktı; oysa Adorno'ya göre yapılması gereken, bunları birbiriyle uzlaştırmak değil, birbirine karşı çıkarmak, birbirini eleştirmelerini sağlamaktı.

Bu farklılık, felsefi yöntemin siyasetle bir arayüz oluşturduğu durumlarda daha da belirginleşiyordu. Marcuse, *Akıl ve Devrim* (1947) kitabında şöyle yazmıştı:

> Marx, emeğin varolan koşullarına, bunların özgür toplumda olumsuzlanması açısından bakar. Onun kategorileri aynı anda hem pozitif hem de negatiftir: Negatif bir durumu, bu durumun pozitif olarak çözülmesinin ışığında gösterirler; ve varolan toplumdaki gerçek durumu onun yeni bir biçime geçişinin prelüdü olarak açığa çıkarırlar.

Adorno da *Minima Moralia*'nın son fragmanında şöyle diyordu: "Umutsuzluk karşısında sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe, her şeyi kurtarılmanın bakış açısından görünecekleri biçimleriyle düşünme çabasıdır. Kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin... sonuna kadar götürülen negatiflik, adı konduğunda ve göz kırpmadan yüzleşildiğinde, kendi karşıtının ayna imgesini verir." Bu cümleler, Marcuse'nin düşüncelerini sadece farklı bir dille ifade ediyor gibidir. Aralarındaki fark, izleyen cümlelerde açığa çıkar. Marcuse: "Bütün Marksist kavramlar da bu iki boyut üzerinde gelişir; birincisi, verili toplumsal ilişkilerin karmaşık bütünüdür, ikincisiyse, toplumsal gerçeklik içinde varolan ve onun özgür bir toplumsal düzene geçişini mümkün kılan öğeler." Adorno: "En kolay şeydir bu, çünkü durum bunu istemektedir bizden, çünkü sonuna kadar götürülen negatiflik, adı konduğunda ve göz kırpmadan yüzleşildiğinde, kendi karşıtının ayna imgesini verir. Ama aynı zamanda en imkânsız olan şeydir, çünkü varoluşun menzilinin dışında duran, bir milim bile olsa dışında duran bir bakış açısını gerektirir; oysa hepimiz biliyoruz ki herhangi bir geçerli bilgi ancak varolandan elde edilebilir, ama böyle olduğu için de kaçmaya çalıştığı sefalet ve çarpıklığın izlerini taşır." Marcuse'ye göre, kurtuluşu sağlayacak olan öğeler, esaretin kendi içindeydi ve esaret de bu içkin öğeleri şekilsizleştirmemişti. Dipdiri ve ayrışık biçimde durmaktaydılar. Adorno içinse olumlu ile olumsuzun bu kadar net biçimde ayrışması imkânsızdı. Bu, dönüştürücü bir siyasal pratiği de güçleştiren, zedeleyen ve sınırlayan bir koşuldu. Dünyayı yargılayan bir bilgi için bir adım bile olsa onun ötesine geçmek gerekiyordu, oysa bilgi ancak dünyayla temastan elde edilebilirdi ve bu temasın da bilgiyi zedelememesi imkânsızdı.

Öğrenciler Frankfurt Okuluna Karşı

Adorno ile Horkheimer, bütün 1950'ler boyunca Enstitü'yü siyasal muhalefetin dışında tutmaya çalıştılar. Yine de bu dönemde Enstitü'ye katılanlar arasında daha "eylemci" kişilikler de vardı. Daha önceki hukuk öğreniminden bunalarak Adorno'nun yanında felsefe çalışmaya gelen Oskar Negt (d. 1934), izlenimlerini sonradan şöyle dile getirecekti:

> O eski, dökülen biyoloji sınıfında Adorno estetikten söz ediyordu. Söylediği her şey tuhaf gelmişti bana, hermetik bir biçimde kendi üstüne kapanmış gibiydi ve benim direncimi kışkırtıyordu, çünkü arkada bıraktığım soyutlamaların yerine yeni bir takım soyutlamalar bulmak için gelmemiştim buraya. [Horkheimer] ise konuşmalarını ilginç kılmanın yolunu buluyor ve dinleyicilerinde hemen güven uyandırıyordu; en soyut fikri bile bir ucundan yakalıyor ve orasından burasından çekip çevirerek anlaşılır hale getiriyordu. Başka şeylerde olduğu kadar felsefe kuramında da bir müteşebbis gibi davranırdı Horkheimer; her şeyi dikkatli biçimde örgütler ve insanların dikkatini çekmek için sempati ve büyülenmeyi nasıl kullanması gerektiğini çok iyi bilirdi. Böyle yeteneklere hep ihtiyaç vardır. Oysa Adorno insanları korkutarak kaçırıyordu; dinleyicilere bir düşünce ortamı gözüyle bakmıyordu; ısrarlılık ve nesneyle dolayım Adorno'nun diyalektik düşüncesinde önemli motifler olduğu halde, öğretme amacıyla köprüler kurmayı ve bir pazaryeri felsefecisi olmayı reddediyordu... [O dönemde izlediğim düşünürler içinde] Horkheimer müteşebbis olanıydı, Bloch siyasal kahin ve hikâye anlatıcısı, Adorno ise saygın bir saat üreticisi.

Siyasetten uzak kalma çabasına rağmen karşı taraftan gelen saldırılardan da kurtulamamıştı Adorno. 1955'te *Prizmalar* kitabı, o dönemde sağ partileri destekleyen *Die Zeit* gazetesinde çıkan tanıtma yazısında, "'sınıfsız toplumun' propagandisti Wiesengrund-Adorno'nun eseri" olarak sunuluyordu. Negt ile aynı dönemde Frankfurt'a gelen Jürgen Habermas ise Adorno'nun "birdenbire meta fetişizminden söz etmeye başladığını ve kavramı kültürel ve günlük olaylara uyguladığını işittiğimde önce bir şok geçirdim," diyecekti, "Ama sonra şöyle dedim kendime: Marx ve Freud –Adorno bunlardan aynı ortodoks tavırla söz ediyordu– sanki çağdaşlarımızmış gibi düşünmeye çalış."

1957'de hükümeti Alman ordusu için nükleer silah üretilmesine niyetli olduğunu açıkladığında öğrencilerin de katıldığı kitle gösterileri yapılmıştı. Protestocular arasında Habermas da vardı. Habermas, tam bu dönemde, Enstitü çalışmaları çerçevesinde, Öğrenciler ve Politika konulu bir araştırma yürütüyordu. Bu çalışmanın "Siyasal Katılım Kavramı" üzerine başlıklı giriş bölümünde, liberal demokratik devletin geçirdiği dönüşümden söz etmişti. Yirminci yüzyılda, bir yanda sermayenin artan yoğunlaşma ve merkezileşmesi öte yanda da sendikaların güçlenmesi sonucunda, devletin toplumsal ve özel alanlara müdahalesi gittikçe artıyordu. Ama bu, üretimin ve bölüşümün bir kamu-

sal tartışma içinde yönetilmesi anlamına gelmiyordu. Tersine, kamu denetiminin dışındaki birtakım örgüt ve grupların parlamento üzerinde dolaysız etki kurabildikleri bir "idari devlet" oluşmaktaydı. Bu da "aslında politik olan bir toplum içinde apolitik vatandaşların üretilmesi" demekti.

Açık sınıf çatışmalarının gerilemesiyle, çelişki yeni bir biçim almıştır: toplumun politikleşmesiyle aynı anda kitlelerin politikadan uzaklaştırılması. Hukuki güvencelere kavuşturulmuş eşitlik ile politikayı etkileme fırsatlarının fiili eşitsizliği arasındaki eski oransızlık, devletle toplum arasındaki ayrım ortadan kalktığı ve toplumsal iktidar da dolaysızca politik iktidara dönüştüğü ölçüde daha da artmaktadır. Ama aynı süreç, sürecin insanların zihinlerinde acilliğini yitirmesine ve daha bulanık hale gelmesine de yol açmaktadır. Liberal bir anayasa tarafından devletten ayırt edilmesine rağmen aslında artık devletten ayrı olmayan bir toplum, içeriği politik olsa da, vatandaşlarını artan ölçüde birtakım kamusal amaçlara hizmet etme doğrultusunda işlevselleştirmekte, ama bilinçlerinde de özelleştirmektedir.

Habermas, bir yol ayrımına gelindiğini söylüyordu: Ya "manipülatif bir politikleşme", ya da gerçek bir politikleşme; ya otoriter bir refah devleti, ya da biçimsel kurallarla yetinmeyen maddi bir demokrasi. Siyasal katılımın boş bir klişe olmaktan çıkması, demokrasinin sorumlu vatandaşlardan oluşan bir toplum yaratmayı amaçlayan ve toplumsal iktidarı rasyonel otoriteye dönüştüren bir tarihsel süreç olarak kavranmasına bağlıydı. Bu, politikaya katılma fırsatlarında eşitsizlik doğuran ekonomik eşitsizliklerin giderilmesine paralel olarak gelişebilecek bir süreçti. Öğrencilerin siyasal katılımını ölçerken kullanılması gereken standart da buydu. Habermas, giriş yazısında, mevcut koşullarda politikaya katılımın tek yolunun "parlamento-dışı muhalefet" olduğunu söylüyordu: Sokaktan gelen baskı, toplumsal seçkinlerin idare aygıtı üzerindeki etkisini dengelemeliydi.

Çalışmanın özellikle bu giriş bölümü, Horkheimer'i öfkelendirecekti. Aynı dönemde Habermas, "Marx ve Marksizm Konusundaki Felsefi Tartışmaya Dair" başlıklı bir yazıda, özerk felsefenin pratik bir tarih felsefesine ve eleştirel eyleme dönüştürülmesi gerektiğini savunmuştu. Horkheimer bu yazı üzerine Habermas'ın Enstitü'den uzaklaştırılması istemiş, ama şimdi kendi elinde daha çok yetki toplamış olan Adorno'yu ikna edememişti. Marx'ın Feuerbach üzerine 11. tezini Almanya'nın bu koşullarında bir kez daha ortaya sürmek, diktatörlük yanlılarının eline koz vermekten başka bir şey değildi. Horkheimer, Adorno'ya yazdığı mektupta şöyle diyordu:

[Habermas'ın daha önceki yazısında kullandığı] "devrim" sözü, muhtemelen senin etkinle, burada "biçimsel demokrasinin maddi demokrasiye, liberal demokrasinin sosyal demokrasiye dönüşmesi" haline gelmiş... İyi ama, "liberal bir anayasa ile burjuva toplumunun prangalarına bağlanmış" bir halk, H'ye göre "çoktan hazır" olduğu bu sözümona politik topluma şiddetten başka bir yolla geçebilir mi? Bu prangalı toplu-

mun sunduğu mali imkânlarla yaşayan bir Enstitü'nün araştırma raporlarında bu türden ifadelere yer verilmesine karşıyım.

Adorno, Horkheimer'e cevabında, Habermas'ın çalışmasını savunuyor, kendisinin de özellikle çalışmanın ampirik bölümüne emek verdiğini belirtiyor ve Habermas'ın giriş bölümünün bir "tour de force" (büyük ustalık örneği) olduğunu, günün gerçek siyasal sorunsallarını benzer çalışmalara göre çok daha iyi yakaladığını öne sürüyordu. Adorno'ya göre, Habermas ve ekibinin yapmaya çabalıdığı şey, "bizim hep onlardan talep ettiğimiz şeydir: bizden aldıkları kuramsal motifleri, ne kadar geçici ve yetersiz biçimde de olsa, ampirik malzemeyle bağlantılandırmak." Buna rağmen Horkheimer direndi ve *Öğrenciler ve Politika*'nın Enstitü yayını olarak çıkmasını önledi. Bu arada Habermas, Frankfurt Üniversitesi'nde kadrolu öğretim üyeliği tezi olarak, "burjuva kamu alanındaki yapısal dönüşümler" üzerinde çalışmaya başlamıştı. Asistanıyla iftihar ettiğini hiç saklamayan Adorno, bu tezi de Horkheimer'e ("Bir yazar olarak önünde iyi, hatta parlak bir kariyer olabilir; ama kalırsa Enstitü'ye muazzam zarar verecek") kabul ettirmeyi başaramadı. Habermas da, Marburg Üniversitesi'ne, Wolfgang Abendroth'un yanına gitti.[6]

1960'lara gelindiğinde, SDS (Alman Sosyalist Öğrenciler Birliği) içinde, Frankfurt Okulunun ve Ernst Bloch gibi bağımsız Marksist düşünürlerin yapıtlarından etkilenmiş bir sol kanat ortaya çıkmıştı. Özellikle Frankfurt'taki radikal öğrenciler, SDS'deki çalışmalarını, SPD içinde yükselmelerini sağlayacak bir sıçrama tahtası olarak görmüyor, Parti'nin de radikalleşmesi için parlamento-dışı muhalefeti kuramsal ve pratik olarak güçlendirmeye çalışıyorlardı. SPD yönetimi ise 1959'daki Bad Godesberg kongresinde Marksist geçmişiyle kuramsal bağlarını koparma kararı almıştı ve SDS'nin sola kaymasından huzursuzdu. 1960'ta Parti yönetimi, Godesberg programını kabul etmeleri koşuluyla SDS'nin dışındaki öğrenci birliklerini de destekleyeceğini açıklayarak başka bir öğrenci federasyonunun kurulmasını sağladı. Bunun üzerine aralarında Abendroth ve Habermas'ın da bulunduğu bir grup öğretmen ve öğrenci, "SDS'nin Dostlarının, Destekçilerinin ve Eski Üyelerinin Sosyalist Destekçileri" adıyla bir dernek kurdular. Parti yönetimiyse gerek bu derneğe gerekse SDS'ye üyeliğin Parti üyeliğiyle bağdaşmadığını bildiren bir açıklama yapıyordu.

Almanya'daki siyasal gerilimin artması, Enstitü'yü de etkileyecekti. 1966'da SPD ile Hıristiyan Demokratlar arasında bir "Büyük Koalisyon" hükümeti kurulmuş, SPD de eski bir Nazi olan Kurt Kiesinger'in Başbakan olmasını kabul etmişti. Godesberg programının asıl mimarı olan Willy Brandt Dışişleri

6. Sosyalist hareketten gelen Abendroth, Federal Alman üniversitelerinde, militan bir sosyalist tavır alan tek profesördü. Savaştan önce Nazilerce hapsedilmiş, savaş sırasında Ceza Taburuna gönderilmiş ve Yunan partizanlarının safına geçerek kurtulmuştu.

Bakanıydı. Habermas, Frankfurt öğrenci dergisi *diskus*'ta çıkan bir yazısında, "Yeni hükümetten korkuyoruz, korkmak için nedenlerimiz var," diye yazıyordu, "Şimdiye kadar söylenenler, asıl niyetlerinin, bir olağanüstü hal rejimi sırasında demokrasiyi korumaktan çok, demokrasiye bir olağanüstü hal rejimi dayatmak olduğunu gösteriyor." Adorno da, bir süredir Godesberg programının bir eleştirisini yazmayı tasarladığını Horkheimer'e bildirmişti; bu fikri sevinçle karşılayan Hans Magnus Enzensberger'in *Kursbuch* dergisinde yayımlayacaktı eleştirisini. Ama "zaten çok sarsılmış olan demokrasiyi baltalamak isteyenlerin değirmenine su taşımaktan" çekindiği için eleştiriyi yayımlamaktan vazgeçti. Horkheimer'in öğüdü de bu yöndeydi.

"Büyük Koalisyon"un kurulduğu 1966 yılında, Marcuse'nin "Baskıcı Hoşgörü" başlıklı uzun makalesinin Almanca çevirisi de çıkmıştı. Marcuse' nin, makale üzerinde çalışırken Horkheimer'e yazdığı mektupta söylediği gibi "iddialı" bir yazıydı bu ve Marcuse'nin Brandeis Üniversitesi'ndeki öğrencilerine adanmıştı. ABD'de 1960'ların başlarından itibaren, siyahlara yönelen ayrımcılığı ve Vietnam savaşını protesto eylemleriyle gelişen bir öğrenci radikalleşmesi yaşanmaktaydı. Marcuse'nin ithafı da öğrencilerle bir dayanışma işaretiydi. "Özgürlüğün, hatta özgürlük olasılığının yadsınmasına," diyordu Marcuse, "baskıyı güçlendirdikleri noktalarda bazı serbestilerin bahşedilmesi tekabül ediyor." Baskıyı güçlendirmek amacıyla bazı özgürlüklerin tanınması motifi, "burjuva demokrasisinin" bir "dolap" olduğunu düşünen radikal Alman öğrencileri arasında da olumlu bir yankı bulmuş[7] ve Marcuse 1966'da Frankfurt'a davet edilerek Vietnam'la dayanışma konuşmasını yapmıştı.

Haziran 1966'da Benno Ohnesorg'un polis tarafından öldürülmesi, öğrenci hareketi içinde daha radikal öğelerin öne çıkmasına yol açacaktı. Bunlardan biri, Berlin'deki Rudi Dutschke'ydi. Daha önce "Yıkıcı Eylem" grubunda yer alan ve 1964'te Adorno'yu hedef alan posterlerin yaratıcılarından olan Dutschke, daha sonra kitle etkinliğini genişletmek amacıyla SDS'ye geçmiş ve burada bir fraksiyon oluşturmuştu. Ohnesorg'un öldürülmesinin ardından Hanover'de düzenlenen bir toplantının konuşmacıları arasında Habermas ile Dutschke de vardı. Habermas, konuşmasında öğrenci eylemlerini toplumun kendi

7. Marcuse, yazısında şunları da söylüyordu: "Tarihsel işlev açısından, devrimci şiddetle gerici şiddet arasında, ezilenlerin uyguladığı şiddetle ezenlerin uyguladığı şiddet arasında bir fark vardır. Ahlak açısından, bu iki şiddet türü de gayri insani ve kötüdür – ama tarih de ne zamandan beri ahlaki standartlara göre yapılıyor ki? Bu standartları tam da ezilenlerin ezenlere karşı, kudretsizlerin kudretlilere karşı isyan ettiği noktada uygulamaya başlamak, asıl şiddete karşı protestoyu zayıf düşürerek bu şiddete yardım etmek anlamına gelir." Yazının kendisini okumayan ama hakkında söylenenleri işiten Adorno, 1966 ortalarında Horkheimer'e gönderdiği bir notta, "artık Herbert'le ciddi bir yüzyüze görüşme yapmamız gerekiyor," diyordu. Adorno, Marcuse'nin tavrının, her türlü muhalif sesin susturulmasına varacağını düşünüyordu.

üzerinde düşünmesini ve kendini eleştirmesini sağlayan ve böylece özgürleştirici bir ivme veren bir hareket olarak desteklediğini belirtiyordu.[8] Ama Habermas'a göre eylemcileri bekleyen tehlikeler de vardı: Bir yanda aşırı konformizm, siyasal atalet ve yönsüz dalgalanma, öte yanda kuramsal basitleştirme ve kendini asıl toplumsal sürecin yerine koyma. Habermas, Marx'ın bir düşüncesini de hatırlatıyordu: Fikrin gerçekliğe yönelmesi yetmez, gerçeklik de fikre doğru yönelmelidir. Daha sonra kürsüye çıkan Dutschke ise bu Marksist sloganın modasının çoktan geçtiğini söylüyor ve Habermas'ı, sözümona özgürleştirmek istediği özneyi aslında zayıf düşüren bir nesnelcilikle suçluyordu. Yapılması gereken, üniversiteyi parlamento-dışı muhalefetin kalesine dönüştürerek öznel iradeleri kamçılamaktı. Tekrar söz alan Habermas ise, Dutschke'nin voluntarizminin bir "sol faşizme" varabileceğini söyleyecekti.

Bundan bir ay sonra, Adorno da Goethe üzerine bir konferans vermek için Berlin'e geldi. Konferansın sonunda bir kız öğrenci, Adorno'ya lastikten bir şişme oyuncak ayı vermek istedi (Adorno "Teddy" olarak anılıyordu ve "teddy bear" de oyuncak ayı demekti) ama bir başka öğrenci tarafından engellendi. İki gün sonra Adorno SDS üyeleriyle, teybe alınmaması koşuluyla bir özel görüşme yaptı; burada söylediklerinin yayımlanması halinde, öğrenci hareketinin "akıl hocası" olarak nitelenmekten korkuyordu. Öte yandan, *Negatif Diyalektik*'ten sonra en önemli çalışması olan *Estetik Teori*'yi tamamlayamama endişesi de vardı.[9]

Adorno'nun Frankfurt'a dönmesinden birkaç gün sonra, 12 Temmuz 1967'de Marcuse de SDS'nin düzenlediği bir tartışma için Berlin'e geldi. Ama o da öğrenci hareketinin daha radikal öğelerini hayal kırıklığına uğratacaktı. Konuşmasında, öğrencilerin köklü bir tarihsel dönüşümün öznesi olmadığını söylüyordu. Şüphesiz, Vietnam'la dayanışma önemliydi; ama bu genel bir eğilimin ("refah toplumunun nimetlerini paylaşmayı reddetmek") bir göstergesiy-

8. Habermas, bu noktada Vietnam'la dayanışma eylemlerini örnek veriyordu: "Aslında bir toplumsal kurtuluş mücadelesi olan bir savaşın çarpıtılmış tanımlanışlarına karşı Berlin'deki öğrencilerin açtığı kampanya, toplumumuzdaki resmî dünya-resminde ilk kez çatlak yaratmış ve öbür taraftan gelen bilgilerin de tedricen içeri akmasını sağlamıştır."

9. Aynı dönemde İsviçre'de emekliliğini yaşayan Horkheimer'e bir mektubunda, "çalışmamıza son noktayı koymak ve yaşamımızı tamamlamak için tek istediğim biraz huzur" diye yazıyordu. Bundan iki yıl sonra, ölümünden hemen önce *Spiegel*'de çıkan bir söyleşide, "Keşfettiğim ve düşündüğüm şeyleri dile getirmeye çabalıyorum, ama başkalarının vereceği anlamı düşünerek düzenleyemem yazdıklarımı," diyordu. "Herbert Marcuse'nin bir ölçüde vermiş olduğu gibi pratik öğütler verecek olsam, kendi üretkenliğimi kısıtlamış olurum. İşbölümünün aleyhinde söylenecek çok şey vardır, ama bilindiği gibi, gençliğinde ona o kadar hücum etmiş olan Marx bile sonradan işbölümü olmaksızın hiçbir şeyin işlemeyeceğini söylemiştir." *Estetik Teori* de ancak ölümünden sonra –son nokta konulmadan– yayımlanacaktı.

di sadece. Bu eğilim, hem dünyanın en gelişmiş toplumlarında hem de Üçüncü Dünya'nın kurtuluş mücadelesi verilen bölümlerinde ortaya çıkmıştı ve "bir yeni duyarlığın, insan ihtiyaçlarında yeni bir boyutun doğmakta olduğunun" ifadesiydi. Ama bu sözler, öğrencilerin ihtiyaçlarına cevap vermiyor gibiydi. Ne üniversite reformu konusunda pratik öneriler bekleyenler, ne de bir örgütlenme şeması üzerinde tartışmak isteyenler tatmin olabilmişti. Salondan gelen bir soru, öğrencilerin hoşnutsuzluğunu gösteriyordu: "Bizi asıl ilgilendirmesi gereken ve henüz sizden bir cevap alamadığımız soru şudur: Radikal değişim için hangi maddi ve düşünsel güçlere ihtiyacımız var?"

Üniversite reformu günün acil sorunlarındandı. Hükümet, öğrencilerin okulda geçirebilecekleri süreyi kısıtlamaya karar vermiş, Berlin ile Frankfurt'ta boykotlar yeniden başlamış ve polis de Frankfurt Üniversitesi'nin bazı bölümlerini işgal etmişti. 1968 Nisanı'nda, Adorno, Alman Sosyoloji Derneği'nde yaptığı konuşmada, "kitleleşme sonucunda bireyin çöküşünden" söz ederken öğrenci hareketine de değiniyordu:

> Ancak son yıllarda çok çeşitli gençlik grupları arasında bir karşıt-eğilimin izleri belirmeye başlamıştır: Gözü kapalı konformize karşı direniş, kişinin kendi hedeflerini rasyonel olarak seçme özgürlüğü, bir sahtekârlık dünyası karşısında duyulan iğrenme, değişmenin mümkün olduğuna ilişkin bir fikir, bir farkındalık. Toplumun gittikçe güçlenen kendini-tahrip güdüsünün her şey rağmen bu karşıt-eğilime baskın çıkıp çıkamayacağını zaman gösterecektir.

Habermas da aynı günlerde öğrencilerin düzenlediği bir toplantıda, öğrenci hareketinin en acil hedefinin kamusal alanı yeniden politikleştirmek ve teknokratik eğilimlere set çekmek olduğunu söylüyordu. Bunları, Dutschke ile tartıştığı Hanover toplantısında da söylemişti. Yeni olan, Habermas'ın şimdi "doğrudan eylemleri" toptan reddetmemesi, yasadışı sayılan bazı eylemleri tartışmayı yasaklanmış alanlara taşımak için meşru ve zorunlu bir yöntem olarak gördüğünü açıklamasıydı. Yine de öğrencileri bazı "aşırılıklara" karşı uyarıyordu: Üniversite işgalini iktidarın ele geçirilmesi sanmak, gerçekliğin karmaşıklığını örten sloganlara bel bağlamak ve polisle ne pahasına olursa olsun çatışmaya girmek (öğrenciler, ertesi gün bir baskınla okulu polisin işgalinden kurtarmayı tartışmaktaydılar).

1968-69 ders yılı gergin başlamıştı. Frankfurt'ta üniversitenin büyük kısmı polis gözetimi altındaydı. Aralık 1968'de "Sosyoloji Eylem Grubu" imzasını taşıyan bir bildiride, "sosyoloji öğretimini yeniden örgütlemek ve otoriter öğretim durumunu alaşağı edecek araştırma ve öğretim kolektifleri oluluşturmak amacıyla" profesörlerle yeniden bir araya gelineceği belirtiliyor ve şu sözlere yer veriliyordu:

Otoriter bir devletin teoride eleştirel ama pratikte konformist solcu soytarıları olmaya hiç mi hiç niyetimiz yok. Horkheimer'in şu sözlerini ciddiye alıyoruz: "Devrimcinin kariyeri, şölenlerden ve onur ünvanlarından, ilginç araştırmalardan ve profesör maaşlarından değil, sefalet, aşağılanma, nankörlük ve mahpusluk içinden geçer ve ancak nerdeyse insanüstü bir inancın nüfuz edebileceği bir kesinsizliğe doğru ilerler." [Horkheimer bu cümleleri 1930'larda yazmıştı.]

Adorno, "Bu noktaya vardık" diye bir not ekleyerek bildiriyi Horkheimer'e iletti. Hocalarla üç gün süren sonuçsuz görüşmelerden sonra öğrenciler sosyoloji bölümünü işgal ettiler. Birkaç hafta süreyle, "Marksist hukuk teorisi", "epistemoloji ve pozitivizm", "örgütlenme ve özgürleşim" vb. konularında "konferans" ve "seminerler" düzenlediler. Habermas da zaman zaman bu toplantılara katılmaktaydı. Aralık 1968 sonunda üniversite rektörü Rüegg, Habermas'ı çağırarak, ertesi sabaha kadar öğrencilerin bölümü boşaltmamaları halinde polis çağıracağını söyledi. Sabah saat dörtte polis geldiğinde bölümde kimse kalmamıştı.

Bir ay sonra çekişme yeniden başladı. 31 Ocak 1969'da, Adorno, Enstitü'deki odasının penceresinden baktığında, kendi doktora öğrencilerinden Hans-Jürgen Krahl'ın[10] liderliğinde bir grup öğrencinin koşarak Enstitü binasına daldığını gördü. Öğrenciler, yeniden işgal etmek amacıyla önce sosyoloji bölümüne gitmişler, ama kapının kilitli olduğunu görünce Enstitü'ye yönelmişlerdi. Adorno, öğrencilerden binayı terk etmelerini istedi, Krahl'dan olumsuz bir cevap alınca da polisi çağırdı. Polis yetmiş altı öğrenciyi göz altına aldı, ama aynı gün Krahl dışında hepsini serbest bıraktı. Adorno, 14 Şubat 1969'da, Marcuse'ye yazdığı mektupta bu olaya da değiniyordu. 25 Mart'ta yazdığı bir mektupta da, Habermas'ın Krahl'dan davacı olmaktan vazgeçtiğini ama kendisinin vazgeçmediğini söylüyordu. Bu arada Enstitü üyelerine karşı sözlü ve fiili sataşmalar da kesilmemişti. 22 Nisan 1969'da Adorno tam "Diyalektik Düşünceye Giriş" konferansına başlamıştı ki, bir öğrenci kürsüye fırlayarak "Her kim denetimi sevgili Adorno'ya teslim ederse, yaşamının sonuna değin kapitalizmi korumuş olur" diye bir cümle yazdı, aynı anda üç kız öğrenci de Adorno'ya yaklaşarak üstüne çiçek attılar ve göğüslerini gösterip onu öpmeye çabaladılar. Havada "Adorno bir kurum olarak ölmüştür" yazılı kâğıtlar uçuşmaya başlamıştı. Adorno sınıftan kaçtı ve konferans dizisini de iptal etti.

Bütün bu dönem boyunca basın da olayları manşete çıkarmayı ihmal etmemişti. *Stern* dergisi, bağıran öğrencilerden korunmak için bir iskemleyi havaya kaldıran rektörün fotoğrafıyla birlikte Adorno'nun şu sözlerine de yer ve-

10. Krahl, Dutschke ile birlikte, SDS'deki uç sol kanadın başını çekiyordu. 1967'de Frankfurt'ta bir SDS toplantısında yaptığı açış konuşmasında –konuşma metnini Dutschke'yle birlikte yazmışlardı– "şehir gerillaları" olarak davranmak ve okulları da gerillanın karargâhına dönüştürmek gerektiğini belirtmişti.

riyordu: "Düşünce için bir kuramsal model önerdim. Öğrencilerin bunu molotof kokteylleriyle gerçekleştirmek isteyeceklerini nerden bilebilirdim?" Marcuse'den de "Toplumun şiddetinin yanında, öğrenci protestoları şiddetsiz kalır" yolunda demeçler alınıyordu. 2 Haziran'da sol eğilimli *Konkret* dergisi, Marcuse'yi "Eleştirel Teorinin iddalarını gerçekleştirmek isteyenleri, yani öğrencileri, genç işçileri, metropollerdeki zulmedilen azınlıkları ve Üçüncü Dünya'nın ezilenlerini destekleyen tek 'Frankfurt Okulu' temsilcisi" olarak alkışlıyordu. İki gün sonra Berlin'de çıkan solcu bir gazetede ise Marcuse'nin 1950' lere, hatta muhtemelen 1960'lara kadar ABD gizli servisinde çalıştığı iddiasına yer veriliyordu. İddianın kaynağı, tarihçi L.L. Matthias'tı. Bu sırada Marcuse İtalya ve Fransa'da uzun bir konferans turuna çıkmıştı. 17 Haziran 1969'da Marcuse'nin Roma'daki Eliseo Tiyatrosundaki konuşmasını, Fransız öğrenci liderlerinden Daniel Cohn-Bendit şu sözlerle kesiyordu: "Marcuse, burjuvazinin tiyatrosuna niçin geldin? Herbert, bize CIA'nın niçin seni maaşa bağladığını anlat."

Tam bu günlerde Frankfurt'ta da Krahl'ın mahkemesi başlamıştı. Krahl, savunmasında, amaçlarının işgal olmadığını, sadece toplantı yapmak için bir oda aradıklarını belirtti. Adorno ise herhangi bir değerlendirmeye girmeden sadece olayları anlatmakla yetindi ve polisi de olası bir hasarı önlemek için çağırdığını söyledi. Krahl, hocasının tanıklığında çelişkiler yakalamak amacıyla ona bazı sorular yöneltti ama Adorno tatile çıkmak üzere olduğunu söyleyerek mahkemeden ayrıldı. Krahl üç ay hapis ve 300 mark para cezasına çarptırıldı, ama ceza tecil edildi. Birkaç gün sonra, gazeteler, savcının Adorno'yu kontrol edemeyeceği ruhlar çağıran bir büyücü çırağı gibi davranmakla suçlayan sözlerine yer verecekti.

Marcuse, İsviçre'de tatilde olan Adorno'ya yazdığı 21 Temmuz 1969 tarihli mektupta, basının Roma'daki konferansın öğrenci protestoları yüzünden yarıda kesildiği iddiasını yalanlıyor ve Horkheimer'in *Der Spiegel*'de çıkan "Marcuse benim ve Adorno'nun fikirlerimizi kabalaştırdı" sözüne karşı kendini savunuyordu. Adorno, cevabını 28 Temmuz'da telgrafla gönderecekti: "Max'ı aradım. *Spiegel* alıntısı tamamiyle bağlamından koparılmış ve yanıltıcı. Olumlu pasajlar kesilmiş. Açıkta kavga yerine onunla Ağustos ortasında Zürich'te yüz yüze tartışma şart. Teddie." Bu arada Adorno Marcuse'ye bir de mektup yazmıştı. Marcuse, 31 Temmuz'da Adorno'ya yazdığı cevapta, son mektubun okunmasının imkânsız olduğunu söylüyor ve daktiloya çekilerek bir kez daha gönderilmesini istiyordu, çünkü sözleri onun için çok önemliydi. Bunun yanında, *Spiegel*'de 28 Temmuz'da kendisiyle bir söyleşi yapıldığını ve orada Horkheimer'in sözlerine herhangi bir değinme yapmaktan kaçındığını belirtiyor ama şunu da ekliyordu: "Eğer *Spiegel*'deki alıntı o kadar yanlış idiyse, Max niçin düzeltmedi?"

Bu mektubu aldığında Adorno ölüm döşeğindeydi. Tatildeyken, doktorun uyarısına rağmen, teleferikle İsviçre'de 3000 metrelik bir zirveye çıkmış ve göğsüne bir ağrı girmişti. Dağdan indiğinde alışveriş yapmak için girdiği bir ayakkabı mağazasında enfarktüs geçirmiş ve hemen Zermatt'taki tatil evine götürülmüştü. Marcuse'ye yazdığı ve sekreterine daktilo ettirdiği 6 Ağustos 1969 tarihli son mektupta, geçirdiği enfarktüse açıkça değinmiyor ve Eylül ayında görüşebileceklerini söylüyordu. Birkaç günlük ömrü kalmıştı.

Altı ay sonra, Şubat 1970'te, Hans-Jürgen Krahl da bir trafik kazasında ölecekti.

—

ALMAN ÖĞRENCİ HAREKETİ ÜZERİNE BİR MEKTUPLAŞMA

Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse

Prof. Dr. Theodor W. Adorno
6 Frankfurt am Main
Kettenhofweg 123

14 Şubat 1969

Sevgili Herbert,
Sana 24 Ocak'ta bir mektup yazıp Fakülte'nin dekanı için Enstitü'den gönderilen bir resmi İngilizce davetiyeyi de eklemiştim. Hâlâ bir yanıt alamamış bulunduğum için, bir çeşit felaketin –ister doğal ister toplumsal olsun– sonucu olarak mektubun kayıplara karışmış olmasından korkuyorum. Acele yanıt istiyorum, eğer mektup kaybolmuşsa sana bunların kopyalarını gönderebileyim diye.

Bu arada, bir usul hatası yaptım. Enstitü'den gelecek herhangi bir davetiye hukuken Friedeburg, Gunzert ya da benim imzamı taşıma durumunda, ancak Habermas'ınkini değil. Kendisi sosyoloji departmanının iki direktöründen biri olmakla birlikte, biçimsel olarak Enstitü'nün bir parçası değildir. Ve bu iki şey örgütsel olarak birbirinden ayrı tutulma durumundadır. Jürgen'in davetiyeyi tereddütsüz onayladığını belirtmeme gerek yok.

Burada her şey yine korkunçtu. Krahl'ın başını çektiği bir grup SDS'li, Enstitü'de bir odayı işgal etti ve ayrılmayı reddetti, üç kere talep edilmesine rağmen. Polisi çağırmak zorunda kaldık. Onlar da odada buldukları herkesi tutukladılar. Böyle bir durumun olması çok kötü, yine de Friedeburg, Habermas ve ben bu olaylar sırasında oradaydık ve fiziksel kuvvet kullanılmasına karşı durabildik. Şimdi ortalıkta yakınmadan geçilmiyor, Krahl'ın bütün bu olayı sadece gözaltına alınmak ve böylece dağılmakta olan Frankfurt SDS grubunu bir arada tutabilmek –bu arada bunu da gerçekten başardı– için düzenlemiş olmasına rağmen. Propaganda her şeyi tümüyle tersine çeviriyor, sanki baskıcı önlemleri alan bizlermişiz gibi. Sanki çenemizi kapayıp olup bitenler hakkında hiçbir şey söylememizi bize haykıran öğrencilerin hiçbir dahli yokmuş gibi. Bütün bunları, söylentiler ve epeyce renkli anlatımlar senin kulağına da ulaşırsa, gerçek tabloyu kavrayasın diye yazıyorum.

Olup bitenlere rağmen kitabım* oldukça iyi ilerliyor. Buna da ne yazık ki diyeceğim geliyor, çünkü olaylar bir şekilde beni hiç etkilemiyor ve bunu kendime açıklayamıyorum. Hakkım olan korkuyu bile duyamamaktayım. Öte yandan, kendimi işime hasredişimdeki yoğunluk beni bir parça hissizleştiriyor olabilir. Geriye kalan o tatil haftalarımda yeterince yol almayı umuyorum, o zaman hiç değilse geriye kalan iş az çok teknik nitelikte olur.

Ayrıca sana şunu da haber vermiş olayım: Max da seninle aşağı yukarı aynı günlerde burada olmak niyetinde.

Sağlığım oldukça yerinde, sadece kronik bir doğru düzgün dinlenme eksikliğim var. Ve o son günlerde yeniden korkutucu bir hal alan kışı Hong Kong gribine yakalanmadan sağ salim atlattık.

İkinize de çok çok sevgiler – Gretel'den de.

Eski dostun
Theodor

Herbert Marcuse
Felsefe Bölümü
University of California at San Diego

5 Nisan 1969

Sevgili Teddy,
Bu mektubu yazmak bana oldukça güç geliyor, ancak bunun yapılması şart ve her halükârda bu ikimiz arasındaki görüş ayrılıklarının üstünü örtmekten daha iyidir. Son mektubumdan bu yana benim açımdan durum tayin edici ölçüde değişti: Frankfurt'taki olaylar üzerine ilk defa daha ayrıntılı haberler okudum ve "orada" olan bir Frankfurt öğrencisinden yüzyüze bir rapor aldım. Elbette, ortadaki önyargının farkındayım, ama ortaya çıkanlar senin bana yazmış olduklarınla hiçbir noktada çelişmedi. Sadece buna eklenen şeyler oldu.

Kısaca, aynı zamanda öğrencilerle konuşmadan Enstitü'nün davetini kabul edecek olursam, politik olarak paylaşmadığım bir konumla kendimi özdeşleştirmiş olacağıma (ya da özdeşleştirileceğime) inanıyorum. Kabaca ifade edersek: seçenek polis ya da sol-kanat öğrencilerse, o zaman ben öğrencilerin yanın-

* *Estetik Kuramı.* (ç.n.)

dayım. Bunun tek önemli istisnası olabilir, yani hayatım tehdit altındaysa ya da şahsıma ve dostlarıma yönelecek şiddet tehdidi varsa ve bu tehdit ciddi bir tehditse. Odaların işgal edilmesi (benim kişisel dairemin dışında) böylesi bir tehdit olmadan benim için bir polis çağırma nedeni olamaz. Ben öyle bir durumda onları orada oturuyor bırakıp dışarı çıkar ve polis çağırmayı başkasına bırakırdım. Davamıza (ki sadece bizim davamız değildir bu) isyancı öğrencilerin polisten daha iyi sahip çıkacağına hâlâ inanmaktayım. Burada Kaliforniya'da bu gerçek her gün bana kanıtlanmaktadır (ve sadece Kaliforniya'da da değil). Ve eğer mücadele gerçekten bunu gerektirecek kadar ciddi ise, ben "günlük işlerin" aksamasını da sineye çekerim. Sen beni iyi tanırsın, teorinin dolaysız olarak pratiğe çevrilmesine ben de senin gibi yürekten karşıyımdır. Ne var ki, şuna da inanırım, teorinin pratikle daha da ileri götürüldüğü durumlar, anlar vardır; pratikten ayrı tutulması halinde teorinin de kendi gerçeğine yabancılaştığı durumlar ve anlar. Bu öğrencilerin bizden (ve hiç azımsanmayacak ölçüde de senden) etkilendiği gerçeğini ortadan kaldıramayız. Ben bundan gurur duyuyorum ve bazen acıtsa da baba katilliği ile uzlaşmayı istiyorum. Ya teoriyi pratiğe tercüme etmek için kullandıkları araçlar?? Biliyoruz ki (ve onlar da biliyor), durum devrimci bir durum değil, hatta devrim öncesi bir durum bile değil. Ancak bu aynı durum o kadar müthiş, o kadar boğucu ve alçaltıcı ki, buna karşı başkaldırma biyolojik, fizyolojik bir tepkiye zorluyor: insan buna daha fazla dayanamaz, insan boğuluyor ve biraz taze havaya ihtiyacı var. Ve bu taze hava bir "sol faşizm"inki değil (terimler-arası bir çelişki!). Bu bizim de (en azından benim de) bir gün solumak istediğimiz havadır ve kesinlikle de kurulu düzenin havası değildir. Ben öğrencilerle olup biteni tartışıyorum, eğer aptalca davrandıkları ve de karşı tarafın işine yarayacak şeyler yaptıkları kanısına varırsam onlara saldırıyorum. Ancak onların kötü silahlarına karşı herhalde daha kötü, daha korkunç silahları imdadıma çağırmazdım. Ve de Vietnam'da kitlesel katliamı destekleyen ya da hakkında hiçbir şey söylemeyen ve kendi baskıcı gücünün eriminin dışında kalan alanlarda cehennem yaratan bir dünyanın yanındaymış gibi görünecek olsam (olsak), kendi hakkımda (hakkımızda) umutsuzluğa düşerdim.

Kişisel konulara dönelim: eğer öğrencilerle bir tartışma yapıp onları dinleme ve onlara ne düşündüğümü anlatma olanağı olmayacaksa Frankfurt'a gelemem. Ve eğer bu da bir kitlesel toplantı, bir sirk görüntüsü almadan mümkün olmuyorsa, o zaman benim için bir karabasan olur, irademe ve fiziksel yapıma aykırı düşer, ancak bu yüzleşmeden kaçınmak için bir sebep değildir. Ne yaparsam yapayım, benim için bu hepinize duyduğum sadakati ve şükranı (belki de fazla dolaysız bir şekilde?) ortaya koymaktır. Ve işte yanıtını da aynı sadakat duygusuyla istiyorum. Benim için seçenekler şunlardan ibaret: ya Frankfurt'a gelirim ve aynı zamanda öğrencilerle bir tartışmam olur, ya da hiç gel-

mem. Eğer ikinci seçeneğin daha iyi olduğunu düşünürsen, "bu benim için de tamamen uygundur" Belki de yazın İsviçre'de bir yerlerde buluşur ve bu konuları hallederiz. Max ile Habermas da bizimle olursa daha da iyi olur. Ancak gerçekten sorunları aydınlatmaya ihtiyacımız var.

Herbert

Prof. Dr. Theodor W. Adorno
6 Frankfurt am Main
Kettenhofweg 123

5 Mayıs 1969

Sevgili Herbert,
Baden-Baden'da kısa bir tatildeyken elime geçen 5 Nisan tarihli mektubunun benim üzerimde kayda değer bir etkisi oldu ve de –senin kadar dürüst olmam gerekirse– beni incitti. Tartışmamızı ancak yüzyüze gelerek noktalayabileceğimizin fazlasıyla farkında olmakla birlikte, o vakte kadar sana bir mektup borçlu kalmak istemiyorum.

Her şeyden önce, senin de belirgin olarak doğruladığın gibi benim raporumla hiçbir şekilde zıtlaşmayan ve zaten pek yeni bir şey içeremeyecek olan tek bir görüşmeden sonra durumun neden senin için bu denli tayin edici ölçüde değişmiş olduğunu kavrayamıyorum.

En azından raporlar arasındaki tutmazlıkların bazılarını ortaya koyabilir ve bana bir yorumda bulunma fırsatı verebilirdin diye düşünüyorum. Bana öyle geliyor ki, olay hakkında altı bin mil öteden bir kanaat oluşturmak fiilen mümkün değildir; ve sen bana kulak bile vermeden bunu yaptın. Öğrencilere konuşmamak ve büyük bir dinleyici kitlesi önünde konuşmamak fikri aslında senden çıkmıştı. Elbette, bu benim planlarıma da uygun düşüyordu. Yine de Enstitü'nün –bizim eski Enstitümüzün, Herbert– çıkarlarını gözetmek durumundayım ve bu çıkarlar, inan bana, böyle bir meydan gösterisinden doğrudan ve ciddi bir şekilde etkilenir, bize gelen herhangi bir parasal yardımı durdurma yolundaki süregiden eğilim şiddetle artardı. Bu yüzden, eğer Frankfurt'taki öğrencilerle gerçekten bir tartışma istiyorsan, Enstitü'yü ya da bölümü bu işe karıştırmadan bunun sorumluluğunu senin üstlenmen daha iyi olur. İnanıyorum ki, mektubundan benim tepkimi anladığın ve bu yüzden beni kınama-

yacağın varsayımını çıkarabilirim.

Polis –Parlamento-dışı Muhalefet'in (PDM) jargonunu kullanırsak– soyut bir şekilde şeytanlaştırılmamalıdır. Sadece şunu tekrarlamalıyım ki, öğrencilere öğrencilerin bana davrandığından çok daha yumuşak davrandılar: öğrencilerinki tarifsizdi. Polisin ne zaman çağrılması gerektiği konusunda seninle aynı görüşü paylaşmıyorum. Yakınlarda bir fakülte tartışmasında Bay Cohn-Bendit ancak darbeler benim üzerime yağmak üzere olduğu anda polis çağırma hakkımın doğabileceğini söyledi. O zaman çok geç olurdu diye cevap verdim. Enstitü'nün işgal edilmesi olayında başka bir eylem doğrultusu mümkün değildi. Enstitü bağımsız bir kuruluş olduğu ve üniversitenin korumasında olmadığı için, burada olup biten her şeyin sorumluluğu benim ve Friedeburg'un omuzlarında kalıyor. Bölümü işgal etmek yerine öğrenciler, kendi deyimleriyle "dönüştürülmüş" bir Enstitü'yü işgal etmeye karar verdiler. İnsan hayal edebiliyor duvarlara yazılanlarla (graffitilerle) filan başka neler olabileceğini. Ben bugün de yapılana 31 Ocak'ta olduğundan daha farklı davranmazdım. Öğrenciler benden kamu önünde öz-eleştiri yapmamı istiyorlar ki bu da bence tam bir Stalinizm. Bunun "günlük işlerle" hiçbir ilgisi yok.

Teori-pratik ilişkisi sorununda birbirimize oldukça yakın olduğumuzu biliyorum, ancak yine de bir ara bu ilişkiyi adamakıllı bir tartışmaya gerçekten ihtiyacımız var (tam şu sıra bu konuyu işleyen tezler üzerinde çalışıyorum). Sana teorinin pratik tarafından daha ileri götürüldüğü anlar olduğunu kabul ettiğimi itiraf etmek isterim. Ancak böylesi bir durum bugün nesnel olarak mevcut değil, ve burada karşımıza çıkan kısır ve kaba pratikçiliğin de teoriyle herhangi bir şekilde en ufak ilgisi yok.

Senin öne sürdüğün en kuvvetli sav şu: durum o kadar feci olabilir ki, insan nesnel olanaksızlığı görse bile bundan kurtulmaya çalışmaktan başka yapabileceği şey yoktur. Ben bu savı ciddiye alıyorum. Ama burada hatalı olduğunu düşünüyorum. Vaktiyle biz, sen de en az benim kadar, çok daha feci bir duruma, Yahudilerin katledilmesine dayandık, eyleme geçemedik, çünkü o yol bize kapalıydı. Kişinin kendindeki soğuk damarın aydınlatılması kendi üzerine düşünüp taşınmasına bakar. Dobraca söyleyeyim: Vietnam veya Biafra'da olup bitenlerden ötürü, öğrencilerin akrobatik gösterilerine katılmamazlık edemeyeceğini düşünüyorsan kendini kandırıyorsun. Eğer tepkin gerçekten buysa, o zaman sadece napalm bombalarının dehşetini protesto etmekle kalmamalı, aynı zamanda Vietkong'un sürekli olarak uyguladığı o tarifsiz Çin tarzı işkenceleri de protesto etmelisin. Bunu da gündemine almazsan, o zaman Amerikalılara yöneltilen protesto ideolojik bir karakter kazanır. Max tam da bu konuya haklı olarak büyük ağırlık veriyor. Sonunda ABD'yi terketmiş kişi olarak herkesten çok ben bu kanıma hak kazanmış olmalıyım.

Jürgen'in "sol faşizm" deyişine karşı çıkıyor ve bunu bir terimler-arası çe-

lişki diye nitelendiriyorsun. Ama sen bir diyalektikçisin, değil mi? Sanki böyle çelişkiler hiç yokmuş gibi – bir hareketin, kendi içkin zıtlıklarının zoruyla, kendini karşıtına dönüştürmesi imkânsız mıdır? Bir an için bile kuşkum yok, bugünkü şekliyle öğrenci hareketinin önlemek istediğini iddia ettiği üniversite teknokratizasyonuna doğru, hem de epeyce dolaysız biçimde ilerlediğine. Ve de tanıklık etmek zorunda kaldığım ve tanımlamasından hem kendimi hem de seni esirgeyeceğim türden o davranış tarzlarının gerçekten bir zamanlar faşizme ait olmuş olan o düşüncesiz şiddetten bir şeyler sergilediğini su götürmez bir gerçek olarak görmekteyim.

O halde, soruna net bir cevap vermek gerekirse: eğer Frankfurt'a gelişinin amacı, bana ve buradaki herkese aldıkları tavırlarla hesaplı gerilemeciler olduklarını kanıtlamış bulunan öğrencilerle tartışmaksa, o zaman bunu kendi başına yap, bizim himayemiz altında değil. Bunu yapıp yapmama kararını da senin yerine ben veremem.

Elbette, İsviçre'de Max'la bir araya gelmemiz çok güzel olurdu, ancak bunun olacağından kuşkuluyum. Çünkü Basel'de çok kısa bir süre kalacağız. Ve görüş ayrılıklarımız gerçekten sınırsızca tartışmamızı gerektiriyor. Zermatt bu tartışmalar için en iyi yer olurdu, hem yukarı İtalya göllerinden yoksun oluşu seni daha önce vazgeçirmemişti. Tesadüf ya, Eylül ayı başlarında İtalya'da olacağım ve 8-9 Eylül sıralarında kesinlikle Venedik'te bulunacağım.

Candan saygılarımla,
Theodor

Herbert Marcuse
Londra

4 Haziran 1969

Sevgili Teddy,
Daha öncesine göre çok daha acilen dürüstçe konuşma ihtiyacını duyuyorum. Şöyle ki:

Mektubunda öğrencilerin Enstitü'ye duydukları husumetin nedenlerinden en ufak bir bahis yok. "Enstitünün çıkarları"ndan söz ediyor ve şu vurgulu hatırlatmayı ekliyorsun: "bizim eski Enstitümüz Herbert" Hayır Teddy, öğrencilerin içine sızdıkları o bizim eski Enstitümüz değil. Enstitü'nün 1930'lardaki çalışmasıyla günümüz Almanyası'ndaki çalışması arasındaki farkın ne ka-

dar köklü olduğunu sen de benim kadar iyi biliyorsun. Bu niteliksel fark teorinin gelişmesinden ortaya çıkan bir fark değil: öyle gelişigüzelce andığın "parasal yardımlar" gerçekten o kadar gelişigüzel mi? Sen de biliyorsun ki, teorinin herhangi bir dolayımsız politikleştirilmesini reddetmekte hemfikiriz. Ancak bizim (eski) teorimiz içsel bir politik öze, içsel bir politik dinamiğe sahiptir. Bu da günümüzde her zamankinden daha fazla olarak bizi somut politik konumlara zorlamakta. Bunun anlamı, senin *Spiegel* mülakatında bana atfettiğin gibi "pratik tavsiye" vermek değil. Ben bunu hiç yapmadım. Senin gibi ben de, dava uğruna kafalarını ezdirmeye tamamen hazır kişilere yazı masasından eylem önerileri yapmanın sorumsuzluk olduğuna inanıyorum. Ama bana göre bunun anlamı, Enstitü'nün hâlâ bizim "eski Enstitümüz" olması için bugün 1930'lardan farklı şeyler yazmamız ve yapmamız gerektiğidir. Sağlam, işler durumda bir teori bile gerçekliğin etkilerine karşı bağışıklık taşımaz. İkisi arasındaki farkı inkâr etmek (sen öğrencileri bunu yaptıkları için haklı olarak suçluyorsun) kadar bu farkın eski biçimine soyut olarak bağlı kalmak da yanlıştır: çünkü bu fark, hem teoriyi hem pratiği kapsayan (ya da onlara doğru açılan) bir gerçeklik içinde değişmiştir.

Gerçekten doğrudur, polisin "soyut olarak şeytanlaştırılmaması" gerekir. Ve elbette belli durumlarda ben de polisi çağırırdım. Yakınlarda üniversiteyle ilgili olarak (ve başka bir yerde değil) bunu şöyle formüle ettim: "kişilere yönelik fiziksel yaralama ve de üniversitenin eğitimsel işlevine hizmet eden malzeme ve tesislerin tahrip göreceği yolunda gerçek bir tehdit varsa." Öte yandan belli durumlarda binaların işgal edilmesinin ve derslerin dağıtılmasının politik protestonun meşru yolları olduğuna inanırım. Örneğin, Kaliforniya Üniversitesinde Mayıs ayında Berkeley'de gösterinin dağıtılmasından sonra [polisin davranışı – ç.n.] inanılmaz ölçüde zalimceydi.

Ve şimdi belki de en önemli şeye geliyorum: Şu korkunç durumda "kendimdeki soğuk damarı" keşfetmeye muktedir değilim. Eğer bu "kendini kandırma" ise, o zaman etime kemiğime işlemiş olmalı, yani artık soğuk gelmiyor. Soğukluğu kabullenişin kendisinin de tam böyle bir kendini kandırma ve bir "savunma mekanizması" olduğu söylenemez mi? Ve bulabildikleri bütün silahlarla bu cehenneme karşı umutsuzca savaşanları da aynı anda suçlamaksızın kişinin emperyalizmin azabını protesto edemeyeceğini söylemek de bana bir parça gayri insani geliyor. Böyle bir tavır, ilke olarak, saldırganın mazur gösterilmesine ve haklı çıkarılmasına dönüşür hemen.

"Sol faşizme" gelince: elbette diyalektik çelişkiler olduğunu unutmadım – ancak tüm çelişkilerin diyalektik olmadığını da unutmadım– kimileri sadece yanlıştır. Sol, sahici Sol, kararlı olarak sosyal tabanını ve amaçlarını değiştirmeden, "içkin zıtlıklarının zoruyla" kendini Sağa dönüştürmeye muktedir değildir. Öğrenci hareketinde hiçbir şey böylesi bir değişime işaret etmiyor.

"Soğukluk" kavramını işin içine sokabilmek için, bizim zamanımızda "salt o yol bize kapalı olduğu için" eyleme geçmeyip Yahudilerin katledilmesine bile dayandığımızı kaydediyorsun. Tam böyle, ama yol bugün artık bize kapalı değil. Durumda farklı olan faşizm ile burjuva demokrasisi arasındaki fark. Demokrasi bize özgürlükler ve haklar tanıyor. Ancak burjuva demokrasisinin (içerdiği zıtlıklar temelinde) bizzat demokratik süreci niteliksel değişimden uzak tutma (parlamenter demokratik sürecin kendisi sayesinde uzak tutma) imkânı göz önüne alındığında, parlamento-dışı muhalefet "mücadelenin" tek biçimi haline geliyor; "sivil itaatsizlik", doğrudan eylem. Ve bu faaliyetin biçimleri artık geleneksel örnekleri izlemiyor. Ona ilişkin birçok şeyi ben de senin gibi mahkûm ediyorum, ancak onunla anlaşma yolları buluyor ve muarızlara karşı savunuyorum, çünkü statükonun savunulması ve muhafaza edilmesi ve bunun insan hayatındaki maliyeti çok daha korkunç. Aramızdaki en derin ayrılık burada yatıyor olmalı. Amerikalılar Ren kıyılarında üslendiği sürece, "Ren kıyılarındaki Çinliler"den söz açmak benim için imkânsızdır.

Evet, bütün bunlar "sınırsız tartışma" gerektiriyor. Neden senin için sadece Zermatt'ın "en iyi yer" olabileceğini anlayamıyorum. Herkesin daha kolay ulaşabileceği bir yer pekâlâ bulunabilir. 16 Ağustos'tan 11 Eylül'e kadar İsviçre'deyiz; 4 Temmuz'dan 14 Ağustos'a kadar adresimiz c/o Madame Bravais Turenne, 06 Cabris, Fransa.

Candan saygılarımla,
Herbert

Prof. Dr. Theodor Adorno
6 Frankfurt am Main
Kettenhofweg 123

19 Haziran 1969

Sevgili Herbert,
Her iki mektubun için de teşekkürler. Gücüm yettiğince yanıt vereceğim, ne var ki had safhada bir depresyon evresindeyim, nedeni kesinlikle psikolojik değil ve kendimi ifade etme kapasitemi de gerçekten sınırlıyor. Bu nedenle, sabrını dileyeceğim her şeyden önce, çünkü kendimi tekrarlıyor olabilirim. Sırf buradaki atmosferi bir ölçüde kavramana yardımcı olması için, derslerimin ikinci

kez dağıtıldığını söyleyeyim, üstelik bu sefer bir mazeret beyanı bile sunulmadı.

Mektubumun öğrencilerin Enstitü'ye duydukları husumetin nedenleri hakkında hiçbir şey belirtmediğini yazıyorsun. İşgale kadar herhangi bir neden de yoktu ortada. Bu işgal, bizim polisi çağırmak durumunda kalacağımızı hesapladıkları için yapıldı. Öğrencilerin protesto hareketine ilgisinin gevşemesi göz önüne alındığında, belli bir dayanışma sağlamanın tek aracıydı bu. Krahl bunu doğru hesapladı. Bizim konumumuzda olsan sen de farklı davranamazdın; mektubunda zikrettiğin "kişilere yönelik fiziksel yaralama ve de üniversitenin eğitimsel işlevine hizmet eden malzeme ve tesislerin tahrip göreceği yolunda gerçek bir tehdit varsa" koşulu, burada tastamam geçerliydi. Enstitü'ye duydukları husumet diye adlandırdığın şey de bizim provokasyona uygun tepkiyi göstermemiz olgusundan kaynaklanıyor sadece.

Enstitü'nün "bizim eski Enstitümüz" olduğuna karşı çıkıyorsun. New York'taki ile özdeş olamayacağı açık. O günlerde az çok olgun entelektüellerden birçoğunu bir araya getirebilmiştik, bunların çoğu da oldukça uzun bir süre bir arada çalışmıştı; burada ise tüm mensupları kendimiz yetiştirmek zorunda kaldık. Resmi ödenekler çalışmanın yönünü etkiledi, şu anlamda ki, ampirik araştırma yürütmek zorunda kaldık; ama unutma ki "Otorite ve Aile" göç yıllarında tamamlanabilmişti ve "Otoriter Kişilik" çalışması da tamamen burada üretildi.

Yapmış olduğumuz ampirik şeylerden utanç duymamız gerektiğine inanmıyorum. Örneğin ilave metodolojik etüdlerle birlikte grup araştırması gibi, "Öğrenciler ve Siyaset" cildi, halen hazırlanmakta olan Alman derecelendirmesi üzerine kitap, veya geniş NPD (Alman Nasyonaldemokrat Partisi) incelemesi gibi. Bütün bu hacimli işlerde para sağlayanlara ilişkin en ufak bir not bulamayacaksın. Bu tür incelemeler uğruna teorik ilgilerimizi ihmal ediyoruz diye Jürgen'i (resmen Enstitü'nün bir direktörü olmamakla birlikte fiilen yönetimin bir mensubudur) veya beni suçlayamazsın. Dizi aynı zamanda bir hayli kuramsal çalışma da içeriyor. Sadece Max'la benim ortak yazarı olduğumuz yapıt değil, aynı zamanda Alfred Schmidt'in Marx kitabı, Parlamento Dışı Muhalefet'in bir üyesi olan Negt'in Comte ile Hegel üzerine kitabı ve Bergmann'ın Talcott Parsons'a karşı kaleme aldığı kitap. Bir de benim kitaplarım. Tüm yaşamımız boyunca olduğu gibi bugün de Enstitü'nün aşmak zorunda kaldığı engeller hesaba katılırsa, ortaya çıkan saygıya değer bir sonuçtur. Birinin ya da ötekinin bunu ya da şunu yapmamış olması her şey ve herkes için dile getirilebilecek bir kınamadır ve bu açıdan o kadar ciddi değildir.

Tartışmamızın temeli daha Crans'ta açıkça ortaya çıkmıştı. Sen pratiğin – en kuvvetli anlamıyla pratiğin– önünün bugün kapalı olmadığını düşünüyorsun. Ben farklı düşünüyorum. Almanya'daki öğrenci protesto hareketinin bir sosyal müdahale etkisi yaratmakta en ufak bir şansı olduğuna inanmaya kalk-

saydım, nesnel eğilim hakkında düşündüğüm ve bildiğim her şeyi inkâr etmek durumunda olurdum. Ne var ki, bu müdahaleyi yapamayacağı için, etkisi iki bakımdan tartışmalıdır. Birincisi, Almanya'da ortadan kalkmamış olan faşist potansiyeli kışkırttığı, üstelik sonucuna zerre kadar aldırmadan kışkırttığı için; ikincisi de kendi içinde doğrudan faşizmle buluşan –burada da görüş ayrılığına düşmek durumundayız– eğilimler beslediği için. Şunları bunun göstergeleri olarak niteliyorum: önce tartışmaya çağırıp sonra da bunu olanaksız kılma tekniği; gerileyici olan ve hatta gerilemeyi devrimle karıştıran bir davranış tarzının barbarca gayri insaniliği; eylemin kör önceliği; başkaldırdığı şeyin, yani bizim teorimizin, içerik ve biçimine kayıtsız kalan şekilcilik. Burada Frankfurt'ta ve kesinlikle Berlin'de de "profesör" kelimesi insanları küçümsemeyle bir yana atmak için ya da tam Nazilerin Yahudi kelimesini kendi zamanlarında kullandıkları gibi "onları aşağılamak" için kullanılıyor. Son iki ay boyunca sürekli olarak karşı karşıya kaldıklarımın tümünü birkaç ufak olayın bir araya gelmesi olarak görmüyorum. Geçmiş günlerde ikimizi de gülümseten bir sözcüğü tekrar kullanırsak, bütün bunlar bir sendrom oluşturuyor. Diyalektik, başka şeylerin yanı sıra, amaçların araçlara kayıtsız olmadıkları anlamına gelir; burada olup bitenler, gündemlere, "bağlayıcı kararlara", sayısız komitelere ve benzeri şeylere tutunmak gibisinden en küçük ayrıntılara kadar, muhalefet etmek istediklerini iddia ettikleri ve bizim fiilen muhalefet ettiğimiz türden bir teknokratlaşmanın çizgilerini en şiddetli şekilde sergiliyor. Öğrenci hareketinin faşizme yuvarlanma tehlikesini senden çok daha fazla ciddiye alıyorum. Frankfurt'ta İsrail Büyükelçisini bağıra çağıra indirdikten sonra bunun antisemitizmle ve bir İsrailli PDM tipinin harekete kazanılmasıyla ilgisi olmadığının temin edilmesi hiçbir şeye yaramaz. İnsanın Ren'de Çinlileri beklemesine bile gerek yok. Sadece mümkün olan her yerde bizi anarak öfkelerini üzerimize kusanların manik bakışlarını görmen yeter. Senin bu tür bir desublimasyonu* düşünmüş olacağını tasavvur edemiyorum. Bununla birlikte Dokuzuncu Senfoni'nin kültür endüstrisinin kirli köpüğü olan Jazz ve Beat ile ikame edilmesini de tam olarak aydınlatıcı bulmamıştım zaten. Ancak şimdi tartışmamız gere-

* *De-sublimation*, yüceltim işleminin tersine çevrilmesi, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* ve özellikle *Tek Boyutlu İnsan*'da geliştirdiği en önemli kavramdır. Birbiriyle ilişkili iki boyutu vardır: Kültürel ve cinsel. İlkinde, "yüksek kültürün" negatif, muhalif ve putkırıcı özelliklerinden arındırılarak gündelik yaşama dahil edilmesi ve böylece içerdiği özgürleşim potansiyalinin boşa çıkarılmasını anlatır. İkincisi ise, cinselliğin daha geniş erotik içeriklerinden koparılarak sırf anlık ve "lokalleşmiş" tatmine indirgenişidir. Marcuse, birincisini, "Konser salonu yerine mutfakta Bach", ikincisini de "otların üstünde değil, otomobilde sevişme" örnekleriyle özetler. Desüblimasyon, Marcuse'nin öteki önemli kavramı "baskıcı hoşgörü" ile birlikte düşünülmelidir: Sistem, şimdi insanlara daha çoğunu ama daha bayağısını veriyordur. Bkz. *Tek Boyutlu İnsan*'ın "Mutsuz Bilincin Zaptedilmesi: Baskıcı Desüblimasyon" başlıklı üçüncü bölümü. (ç.n.)

ken, ama mektupla halletmeyeceğimiz katmana ulaşıyoruz. Bu, gerçekten Zermatt'ta yapılamaz mı? İçinde bulunduğum durum veri alınırsa, ki Tanrı şahittir hiç abartmadım, kendimi yeterince perişan halde toparlamaya çalışacağım o birkaç hafta boyunca ister İtalya olsun ister sıcak Föhn dalgası bölgesi, sıcak iklimlere gitmek benim için fiziksel olarak dayanılmaz olur. Bize su olarak, üzerinde *Domine, conserva nos in pace* [Tanrım, bizi barış içinde muhafaza et] yazan mermer çeşme (Zermatt'taki) yetmez mi?

21 Temmuza kadar buradayız, sonra oraya çıkacağız; lütfen kısa süre içinde bize sesini duyur.

Candan saygılarımla,
Theodor

Herbert Marcuse
Chez Madame Bravais-Turenne,
Cabris, Fransa

21 Temmuz 1969

Sevgili Teddy,
19 Haziran tarihli mektubun İtalya'dan dönüşümüzden sonra elime ulaştı. Cohn-Bendit ile karşılaşma hayli eğlenceli oldu: sadece onun konuşan korosunu susmaya zorlamayı ve konuşmamı planlandığı gibi sonuna kadar sürdürmeyi becermiş olmamdan (gazete haberleri yanlıştı) dolayı değil, aynı zamanda İtalyan öğrencilerle bu olay hakkındaki tartışmaların Cohn-Bendit ve yöntemlerinin öğrenci hareketinin çekirdeğinden tamamen soyutlanmış olduğunu gösterdiği için. Aynı şeyi Berlin'deki dostlarımdan duyuyorum.

Bununla senin "tartışmamızın düğüm noktası" olarak adlandırdığın şeye geliyorum. Ben öğrenci hareketinin "bir sosyal müdahale etkisi yaratma" olasılığı taşıdığına kesinlikle inanıyorum. Bunu söylerken aklımda olan başlıca ABD, ama aynı zamanda Fransa (Paris'te kalışım bunu yeniden pekiştirdi) ve Güney Amerika. Elbette süreci başlatan nedenler hep çok farklı, ancak Habermas'ın aksine bana tüm bu farklara rağmen sürükleyici motivasyon aynı hedefi amaçlıyormuş gibi geliyor. Ve bu hedef şimdi kapitalizme karşı bir protesto oluyor, onun varoluşunun kökenlerine iniyor, Üçüncü Dünya'daki sadık uşaklarına, kültürüne, ahlakına yöneliyor. Elbette, öğrenci hareketinin kendisinin devrimci olduğu yolunda saçma bir kanı ileri sürmedim. Ama günümüzdeki istibdat sisteminin içten çöküşünün en güçlü, belki de tek katalizörü de odur. Birleşik Amerika'daki öğrenci hareketi tam da böyle bir katalizör olarak ger-

çekten etkili bir müdahalede bulunmuştur: siyasal bilincin gelişmesinde, gettolardaki ajitasyonda, daha önceleri entegre edilmiş bulunan tabakaların sisteme radikal yabancılaşmasında ve de en önemlisi daha başka halk kitlelerinin Amerikan emperyalizmine karşı mobilize edilmesinde (ben gerçekten bu kavramın kullanılmasına alerji duyulmasına bir neden göremiyorum). Tüm bunlar toplamda pek fazla bir şey oluşturmuyor olabilir, ama en ileri sanayileşmiş ülkelerde bir devrimci durum yok ve ve sistemin bütünleşmesinin vardığı düzey de yeni ve sıradışı radikal muhalefet biçimlerini düpedüz sınırlıyor. Neredeyse her zaman olduğu gibi, hâkim sınıflar öğrenci muhalefetinin anlamını daha doğru değerlendiriyorlar: Birleşik Amerika'da baskı en acil olarak okullara ve üniversitelere karşı örgütlendi. İçererek sisteme bütünleştirme çabaları sonuç vermediğinde, polis müdahale ediyor.

Öğrenci hareketi bugün vargücüyle teori ve pratik arayışı içinde. Geç kapitalist topluma tekabül edecek ve ona karşı çıkacak örgüt biçimlerini arıyor. Kendi içinde parçalanmış, provokatörlerce veya nesnel olarak provokasyona hizmet eden kişilerce sızılmış durumda. Frankfurt ve Hamburg'da vuku bulduğunu kulaktan duyma öğrendiğim cambazlıkları ben de senin gibi kınanır buluyorum. "Üniversiteyi yıkın" sloganına karşı kamuoyu önünde yeterince mücadele ettim, bunu bir intihar eylemi olarak görüyorum. İşte tam da böyle bir durumda harekete yardımcı olmanın bizim görevimiz olduğuna inanıyorum, hem teorik olarak, hem de onu baskı ve karalamaya karşı savunarak.

Günümüzde Enstitü'nün hâlâ eski Enstitü olup olmadığı konusundaki sorum kesinlikle yayınlarla ilgili değil, politik tutum almaktan kaçınmaya ilişkindi. Bir daha söylemiş olayım: hiçbir şekilde dolayım kavramını bir kenara atmış değilim, ancak öyle durumlar var ki kendini somut olarak açığa vurur. Kendi dinamiği gereğince, Enstitü'nün büyük, gerçekten tarihsel çalışması, Amerikan emperyalizmine karşı ve Vietnam'daki özgürlük mücadelesi için açık bir tutum almasını gerektirir ve de kapitalizm egemen sömürücü olduğu sürece "Ren'deki Çinliler"den söz açmanın yeri olamaz. Daha 1965'te Enstitü'nün Almanya'daki Amerikan siyaseti ile özdeşleştiğini duymuştum.

Şimdi mektubumun en nahoş kısmına gelelim. Tesadüfen *Spiegel*'de Max'ın da bana saldıranlar korosuna katılmış olduğunu gördüm. Ben aramızdaki fikir ayrılıklarını ortaya dökmemeye büyük özen göstermiştim. Şimdi kamuoyu önünde yanıt vermek zorundayım. Saldırısında Max'ın grup tartışmalarında işlenip geliştirilen fikirleri özel mülkiyet sayıp sahiplenmesi bana son derece tuhaf geldi; bu düşüncelerin benim çalışmamda "daha kaba ve basit" hale geldiklerini memnuniyetle kabul ederim. Kabalık ve basitleştirmenin bu düşüncelerin pek göze çarpmayan radikal özünü yeniden görünür kıldığına inanıyorum. Dahası: Habermas, [Horkheimer'in –ç.n.] 1930'larda yazılmış denemelerinin yeni bir baskısına (bana gönderilmedi) önsözden şu tümceyi alıntılıyor: "Fark,

güç kullanımı konusunda alınan tavırla ilgilidir; iktidarsız güç, karşı tarafa hizmet eder. Doğrunun hakkını vermek adına şunu açıkça söylemek zorunlu geliyor bana: tüm kusurlarıyla birlikte şaibeli demokrasi bile, kendi çöküşünün var edeceği diktatörlükten her zaman daha iyidir." 1930'ların Horkheimer'i gerçekten böyle diyalektik dışı, teori dışı yazabilir miydi? Tümce bana şu beylik "ehveni şer " lakırdısının sadece bir çeşitlemesi gibi görünüyor. Ama yoksa bu bile değil mi? "Demokrasi" gerçek içeriğinden (: geç kapitalizmin egemenlik biçimi) soyutlanmış, koparılmış. Bu soyutlama sorunun bastırılmasını sağlıyor: kimin için "daha iyi"? Vietnam için mi? Biafra için mi? Gettolardaki Güney Amerika'nın köleleştirilmiş halkı için mi? Sistem globaldir, ve neo-kolonyalizm ile neo-faşizmi yürüten, masrafını karşılayan ve silahlandıran da tüm kusurlarıyla o sistemin demokrasisidir. Ve özgürleşmeyi engelleyen de odur. Çifte soyutlama: neo-faşizm ve bu demokrasi birbirlerinin alternatifi değildir: *bu* demokrasi, bir kapitalist demokrasi olarak, içsel dinamiği gereğince bir güç kullanımı rejimine götürmüyor mu? Ve neden onun çöküşü mevcut olandan daha kötü bir diktatörlük yaratsın? Tam da bugünün protesto hareketinin, özellikle de öğrenci protesto hareketinin ödevi değil mi, böylesi bir gelişmeyi *önlemek*? Ve insanın daha en baştan bu hareketi "iktidarsız bir güç" olarak mı nitelemesi gerekir – her şeyden önce, yöneticilerin kullandığı güçle kıyaslandığında burada güçten vicdan rahatlığıyla söz açmak pek mümkün görünmüyorken? Hareketin muarızlarına hangisi daha iyi "hizmet eder": hareketin güçsüzlüğü üzerine yetkili bir güvence verilmesi mi yoksa hareketin güçlendirilmesi mi? Öğrenciler protestolarının nesnel sınırlarını çok iyi bilmekteler, bunu bizim onlara göstermemize ihtiyaçları yok, ancak belki bu sınırların ötesine geçmeleri için yardım etmemize ihtiyaçları var. Güç kullanma, "şiddet uygulayıcıları", tüm bunlar karşı tarafta, muarızların kampında ve biz onların kategorilerini devralıp öğrenci hareketini yaftalamak için kullanmaktan sakınmalıyız. Ya çöküşten *sonraki* diktatörlük? Hepsini diktatörlüğün genel kategorisi altında toplayarak özgürleşmenin şiddeti ile bastırmanın şiddetini özdeşleştirmemek için gereken kuramsal yürekliliğe sahip olmalıyız. Ne kadar korkunç olursa olsun, Vietnam köylüsünün onyıllar boyunca kendisine işkence etmiş ve sömürmüş olan derebeyini vurmasıyla, derebeyinin başkaldıran köleleri vurması aynı şey değildir.

Elbette özgürlük hakkını ve derinleşen baskıya karşı çalışmayı güvenceledikleri sürece parlamenter-demokratik kurumları savunmak gerekir. Ancak onları parçalayıp dağıtan öğrenci etkinliği değil, egemen sınıftır. Bugün ABD' de eyalet yasama kurumları yoğunlaştırılmış bir baskı merkezidir ve Yüksek Mahkeme'nin Nixon tarafından yakınlardaki işgali de politikanın aldığı yönü gösteriyor.

Bunlar tartışmamız gereken şeylerin birkaçı. Belki hâlâ halledebiliriz bu-

nu. Öyle ya, Zermatt'tan Pontresina'ya doğrudan giden tren (harika Buzul Ekspresi) var, ve Pontresina'dan Zermatt'a olan mesafe Zermatt'tan Pontresina'ya mesafeyle aynı. Habermas'la Ağustos ortasında Zürih'te buluşmayı umuyorum. 14 Ağustos'a kadar buradayız: Akdeniz'de her gün yüzmek ve Fransız mutfağı zihnen ve bedenen toparlanmaya yardımcı oluyor.

İkinize de en sıcak selamlarımla,

Herbert

Sosyal Araştırma Enstitüsü
Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi yanında
Prof. Dr. Th. W. Adorno
6000 Frankfurt a.M.
Senckenberg-Anlage 26

6 Ağustos 1969

Sevgili Herbert,
Mektubuna cevaben sana bir telgraf gönderdim. Bir felaketi önlemek istiyorum. Bir tarafta sen, öbür tarafta Max ve benimle aramızda hepsi bu hikâye yüzünden *ciddi* bir çatlak oluşursa, bu gerçekten budalaca olur. Bu her zamanki gibi kabaca çarpıtılmış olayı duyduğunda, tepki göstermeden önce olayın içyüzünü aydınlığa çıkartmak için neden *önce* Max ile ilişkiye geçmediğini anlayamıyorum bir türlü. Öte yandan şunu da söylemeliyim ki, sana karşı yöneltilen cadı avını ve bunun düşmanlarımıza verdiği keyfi iğrenç buluyorum. Bunu söylemek bile fazla, ama tam da şu anda söylenmesi gerekiyor. Genelde böylesi davalara pek gönüllü olmasam da, bu durumda Mr. Matthias'ı dava etmen gerektiğine inanıyorum. Benjamin'in yazılarının basımı ile ilgili olarak ben de hem Sağ (Hannah Arendt) hem PDM eylemcileri tarafından buna benzer uydurma bir olaya karıştırılmış bulunuyorum.

Daktilom olmayınca, mektubuna ancak Frankfurt'a dönünce doğru dürüst bir cevap verebileceğim. Öğrenci hareketinin faziletlerini küçümseyecek son kişiyim ben: topyekûn bir sıkıdüzen dünyasına pürüzsüz geçişi sekteye uğratmıştır. Ama bir nebze delilikle karışmıştır; totaliter olan, ereksel olarak mevcuttur bu delilikte, sadece bir geri tepme olarak değil (ama bu da vardır). Ve ben bir mazoşist değilim, teori söz konusu olduğunda. Dahası Almanya'daki durum gerçekten farklı. Şunu da geçerken söyleyeyim, yakınlarda bir sınavda

gözyaşı gazından bir doz daha yuttum; benim ağır konjunktivit yüzünden daha da sıkıntı verdi bu.

Günümüzün Enstitüsüne gelince, kesinlikle New York'ta olduğundan daha fazla politik çekimserlik uygulamamıştır. Belli ki, senin Friedeburg, Habermas ve bana yöneltilen nefretin boyutları hakkında pek fikrin yok. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* gazetesini okumak sana biraz fikir verebilir.

Basitleştirme konusunda *tamamen* farklı düşünüyorum –zamanında Brecht'e karşı yapmış olduğum gibi– ancak bugün bu konuya giremeyeceğim.

Herbert, Zürih veya Pontresina'ya gelmem sahiden imkânsız. Son mektubumda işaret ettiğim gibi, ki bunu Max da doğrulayabilir, kötü hasar görmüş bir Teddie'yi hesaba katmalısın. Sen Ağustos ortasına kadar uzun bir iyileşme dönemini ardında bırakmış olacaksın ve senin adına bundan mutluluk duymaktayım. Ancak benim iyileşmem tamamlanmış olmayacak. Ne var ki, bu biraz rasyonalize edilmiş egoizmin meşru olduğuna inanıyorum ve ne mutlu ki, Pontresina ile Zermatt arasındaki mesafenin özdeşliği hakkındaki cümlen tersine de döndürülebilir. Ve senin de iyi bildiğin üzere, insan burada kendini Engadin'de olduğundan çok daha fazla sükûn ve huzur içinde hissediyor. Nihayet, buraya seninle buluşmak için gelmedik mi? Burasını başından beri o kadar dayanılmaz mı buluyorsun? Birbirimizle konuşma ihtiyacı içinde olduğumuza hiç şüphe yok, buna sen de katılıyorsundur herhalde? – Sanıyorum, sana daha önce söylemiştim, Eylül'ün 5'i ile 9'u arasında Venedik'te (Hotel Regina) olacağım ve 27 Ağustos'a kadar da burada kalacağım.

En sıcak selamlarımla, Gretel ve Inge'den de.

Teddie

Kızıl Danny hakkında sana anlatacağım birkaç şey var: salt birtakım komiklikler. Sokak savaşları onunla gerçekten bir sevimlilik taşıyor olmalı. Ve Frankfurt'ta o hâlâ daha insanî olanlardan biri sayılıyor. *Quel monde!* (Ne dünya!)

El yazması bir müsveddeden kopya edildi
Dostça selamlarla

(Hertha Georg, sekreter)

Çeviren: Ahmet Doğukan

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Andreas Huyssen

ALACAKARANLIK ANILARI

Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek

Çeviren: Kemal Atakay

"Her anımsama kopmaz biçimde geçmiş bir olaya ya da deneyime bağlı olsa bile, herhangi bir anımsama ediminin zamansal statüsü hep şimdidir, yoksa naif bir epistemolojinin öne süreceği gibi geçmişin kendisi değil. Belleği oluşturan, geçmiş ile şimdi arasındaki bu çok ince yarıktır: Bu yarık, belleği güçlü bir biçimde canlı kılar, onu arşivden ya da başka herhangi bir depolama ve yeniden çağırma sisteminden ayırt eder.

Şu halde, belleğin alacakaranlığı bir biçimde doğal ve kuşaksal bir unutuşun, daha güvenilir bir temsil biçimi aracılığıyla giderilebilecek bir unutuşun sonucu değildir yalnızca. Daha çok, temsilin yapılarının kendisinde içerilmiş durumdadır. Çağdaş kültürdeki anımsamayla ilgili saplantılar, bu ikili sorunsal açısından okunmalıdır. Alacakaranlık anıları, iki tür anımsamayı da içerir: Zamanın geçişine ve teknolojik modernleşmenin kesintisiz hızına bağlı olarak yitmekte olan kuşaksal anımsamalar ile belleğin alacakaranlık statüsünü yansıtan anımsamalar. Alacakaranlık, günün, unutuş gecesini önceleyen, buna karşın zamanın kendisini yavaşlatır görünen ânıdır: Günün son ışığının son görkemli gösterilerini ortaya koyabileceği bir ara durumdur. Belleğin ayrıcalıklı zamanıdır."
–Andreas Huyssen

METİS YAYINLARI
İpek Sokak No. 9, 8000 Beyoğlu, İstanbul
Tel. 2122454696 Faks: 2122454519 e-posta: metis@turk.net

ADORNO'NUN SİYASİ ÇELİŞKİSİ*

Hans-Jürgen Krahl

Adorno'nun entelektüel biyografisi, en estetik soyutlamalarında bile Faşizm deneyiminin etkisini taşıyor. Bu deneyimin yansıtılma tarzı –sanat eserlerinin şifresini çözerek eleştiriyle acı çekiş arasındaki çözülmez bağlantıyı çıkarmak– bir yandan tavizsiz bir yadsıma talep ederken, bir yandan da bu talebi sınırlandırıyor. "Sakatlanmış yaşam", kapitalist üretim tarzının doğal ekonomik felaketlerinin ürettiği faşist tahakküm üzerinde düşünme yoluyla, geri dönüşsüz çürümesinin farkında olduğu burjuva bireyciliğinin ideolojik çelişkilerine kendisinin de bulaşmış olduğunun bilincindedir; yine de ondan kopamıyordur. Faşist terör, yalnızca ileri derecede sanayileşmiş toplumların sımsıkı kendi üstüne kapalı zorlayıcılığının anlaşılmasını sağlamakla kalmaz, kuramcının öznelliğini de dumura uğratır ve bilişsel yetkinliğinin önündeki sınıfsal engelleri güçlendirir. Adorno bu sürecin farkında olduğunu *Minima Moralia*'ya yazdığı önsözde belirtir: "Beni kovan şiddet, böylece kendisini tam olarak anlamamı da engellemiş oluyordu. Sözü edilemeyecek kadar korkunç kolektif olaylar karşısında bireysel konulardan hâlâ söz açabilmenin de bir suç ortaklığı içerdiğini kendime itiraf edememiştim henüz."

Sanki Adorno'nun burjuva bireyinin ideolojik varlığı üzerine keskin eleştirisi, kaçınılmaz olarak onu bu bireyin yıkımına hapsetmiş gibidir. Ancak bunun anlamı, Adorno'nun göçmenliğin kendisine dayattığı yalıtılmışlığı hiçbir zaman aşamamış olduğudur. Soyut emeğin üretim yasaları tarafından yalıtılmış bireyin tikel kaderi, Adorno'nun düşünsel öznelliğinde yansır. İşte bu nedenle Adorno dünyanın ezilmişlerine duyduğu öznel duygudaşlığı, ezilenlerin özgürleşmesine yönelik kuramına bütünleyici bir biçimde katamamıştır.

Adorno'nun Nasyonal Sosyalizmin demokrasi altında canlanmasının, demokrasiye karşı gelişen faşist eğilimlerden daha tehlikeli sayılması gerektiği yolundaki toplum kuramından kaynaklanan sezgisi, tekelci kapitalizmin faşist sabitlenişinden duyduğu giderek artan korkunun, sistemin tam da bu eğilimlerine karşı girişilen her türden aktif direnişe karşı regresif bir kaygıya dönüşmesine yol açmıştır.

* İlk basım *Konstitution und Klassenkampf* (Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik, 1971), s. 285-8.

Adorno da pek çok eleştirel Alman entelektüeliyle aynı iki-değerli siyasal bilince sahip olduğundan, sol kanat sosyalist eylemin tek neticesinin, savaştığı sağ kanat faşist terörün yükselmesi olacağını düşünmüştür. Sonuçta, her türden praksis *a priori* olarak kör eylemcilikle suçlanıyor, böylece bu yoldan geliştirilecek siyasal eleştiri şansı, yani yükselen devrimci hareketlerdeki, özünde doğruluk payı taşıyan ön-devrimci pratikle bunun çocuksu ifadeleri arasındaki ayrımı yapmamızı sağlayacak eleştirinin geliştirilme şansı, daha en baştan engellenmiş oluyor.

Fransız proletaryası ve onun siyasi entelektüellerinin aksine, Almanya kesintisiz bir militan direniş geleneğinden, dolayısıyla da militanlığın tarihsel meşruluğuna dair akılcı bir tartışmanın tarihsel önkoşullarından yoksundur. Marksist "eleştiri silahı"na proleter "silah eleştirisi"ni eklemek gerekmeseydi, Adorno'nun kendi analizine göre Auschwitz'den sonra bile yeni faşist biçimlere doğru itilmiş olan mevcut tahakküm de gerçek olmazdı. Eleştiri ancak bu durumda devrimin kuramsal yaşamı haline gelebilir.

Adorno'nun kuramındaki bu nesnel çelişki giderek açık bir çelişkiye dönüştü ve sosyalist öğrencileri felsefi öğretmenlerinin siyasi muhalifi haline getirdi. Adorno, hakikatin değerlerden bağımsız biçimde aranmasını öngören burjuva ideolojisinin aslında meta değişiminin bir görüngüsü olduğunu ne kadar iyi anlamış olursa olsun, bilimsel diyalogda siyasi yönelimli mücadeleden de aynı ölçüde kuşku duyuyordu.

Ancak onun eleştirel seçeneği de –yani hakikatten pay almak istiyorsa düşüncenin de pratikte değişen toplumsal gerçekliğe kendiliğinden uyarlanması gerektiği görüşü– örgütlenme kategorileri açısından da kendisini tanımlayamadığı durumda tüm işlevsel keskinliğini yitirir. Adorno'nun diyalektik yadsıma ilkesi düşüncede nesnel partizanlığın tarihsel bir zorunluluk olduğu fikrinden giderek uzaklaşmıştır; oysa bu yaklaşım Horkheimer'in eleştirel ve geleneksel kuram arasındaki farka dair özgül belirleniminde mevcuttu, en azından kuramcıyla tahakküm altındaki sınıf arasındaki "dinamik birlik"i savunmasında.

Bu ölçütlerden soyutlanmak Adorno'yu öğrenci hareketiyle düştüğü çelişkide yönetici güçlerle –farkına bile varmaksızın– ölümcül bir işbirliğine girmeye götürdü. Bu tartışmadaki tek mesele kişisel olarak pratikten geri durmak değildi kesinlikle; ama Adorno'nun örgütlenme meselesiyle yüzleşmekteki yetersizliği de kuramındaki nesnel bir yetersizliğe işaret etmektedir. Oysa bu kuram, toplumsal pratiği epistemoloji ve toplumsal kuramın merkezi bir kategorisi sayar.

Ne var ki tahakkümün maskesini düşüren ve kentlerde devrimin değişmiş tarihsel koşullarına –dolayımsız önyargılı deneyimlerle artık belirlenemeyecek olan koşullara– dile getirilemez biçimde denk düşen özgürleştirici kategorileri politik bilince sahip öğrencilere ilk ileten de Adorno'nun düşüncesi olmuştu.

Adorno'nun mikro düzeydeki sunuş gücü, meta üretimi ve değişim değeri diyalektiğinden, Marx'ın siyasal iktisat eleştirisinde örtük kalan özgürleştirici kategorileri açığa çıkarıyordu; bu görüşün devrimci bir kuram olarak, yani toplumun inşasını radikal değişim perspektifine yerleştiren bir kuram olarak gücü, çağdaş Marksist iktisatçılar tarafından büyük ölçüde unutulmuştur. Adorno'nun şeyleşme ve fetişleşme, mistifikasyon ve ikinci doğa kategorilerinin özündeki mantık üzerine düşünceleri, yirmiler ve otuzların Batı Marksizminin, Korsch ve Lukacs'ın, Horkheimer ve Marcuse'nin özgürleştirici bilincini sürdürüyordu ve resmi Sovyet Marksizminin karşısında konumlanıyordu.

Temel-ontolojik varlık ve pozitivist olguculuk ideolojilerinin felsefi eleştirisinde Adorno, köken ve özdeşlik kavramlarını dolaşım alanının baskın kategorisi olarak deşifre etti; dolaşım alanını eşit mülk sahipleri arasındaki adil değişim olarak tanımlayan burjuva ahlakının liberal meşrulaştırıcı diyalektiği çoktan tükenmişti.

Ancak Adorno'ya toplumsal bütünselliğe dair sezgisini sağlayan bu kuramsal aygıtlar aynı zamanda özgürleştirici pratiğin tarihsel olanaklılığını görmesini engelliyordu.

Burjuva bireyinin ölümü üzerine ideoloji eleştirisinde, haklı bir hüznün titreşimleri vardır. Ancak düşüncesinde Adorno, bu radikalleşmiş son burjuva duruşunu (kelimenin Hegelci anlamıyla) içkin bir biçimde aşamaz. Buraya çakılıp kalır, korkunç geçmişe korku dolu bir bakış atarak – ancak alacakaranlıkta anlamaya başlayan birine her zaman çok geç gelen o bilinçle...

Adorno'nun geç dönem kapitalist toplumu yadsıyışı soyut kalmış, tikel yadsımanın tikellik gerektirdiği düşüncesine, yani Hegel ve Marx'ın geleneğince bağlı olduğunu düşündüğü o diyalektik kategorisine açılamamıştır. Son yapıtı *Negatif Diyalektik*'te praksis kavramı, toplumsal değişimin tikel tarihsel biçimlerinin –burjuva ilişkileri ve proleter örgütlenmeler biçimlerinin– terimleriyle sorgulanmıyordur artık. Adorno'nun düşüncesinden sınıf mücadelesinin çekilmiş olması, eleştirel kuramına da materyalist tarih anlayışının yozlaşması biçiminde yansır.

Böyle bile olsa, proletaryanın özgürleştirici praksisine kuram atfetmek bir zamanlar Horkheimer'in programına dahildi; ama Eleştirel Kuramın burjuva örgütsel biçimi o zaman bile programla bunun gerçekleştirilmesi arasındaki ahengi sağlayamamıştı. Önce faşizm tarafından dağıtılan, sonra da göründüğü kadarıyla savaş sonrası Batı Alman kapitalizminin yeniden inşasına geri dönüşsüz biçimde katılan işçi hareketi, Eleştirel Kuramdaki kavramların anlamını değiştirmiştir. Bu kavramların özgüllüklerini bir ölçüde yitirmeleri gerekiyordu belki, ama bu soyutlama süreci körce yürütülmüştür.

Adorno'nun somut ve maddi tarihi, Heidegger'in "tarihin tarihdışı kavranması" anlamına gelen tarihselciliğine karşı eleştirel bir meydan okumadır.

Ancak bu soyut ve maddi tarih Adorno'nun toplumsal pratik kavramından da giderek eksilmiştir; son yapıtı *Negatif Diyalektik*'te o kadar buharlaşmıştır ki, Heidegger'in kategorisinin aşkın yoksulluğuna karışmış gibidir.

Kuşkusuz, Alman Sosyoloji Cemiyetine hitap ederken Adorno haklı olarak ortodoks Marksizmin geçerliliği üzerinde ısrarla durmuştur: üretimin endüstriyel güçleri hâlâ kapitalist üretim ilişkilerine göre düzenlenmektedir ve politik tahakküm, o zaman olduğu kadar şimdi de, ücretli emeğin iktisadi sömürülmesine dayanmaktadır. Ancak ortodoksluğunun resmi Batı Alman sosyolojisiyle ne ölçüde çatıştığı bir yana, bunun bir önemi de yoktu, çünkü kategorik biçimler somut tarihle ilintili değildi.

Tarihsel süreçten bu giderek soyutlanma süreci, Adorno'nun Eleştirel Kuramını yeniden geleneksel kuramın saf düşünceye dayalı ve hiç de meşru olmayan biçimlerine geri götürmüştür.

Düşüncesinin gelenekselleşmesi, Adorno'nun kuramını tarihte yaşlanmış bir aklın sesi haline getirmiştir. Onun düşüncesinin düzeyinde, üretimin zincirlenmiş güçlerinin materyalist diyalektiği, kendi zincirleriyle bağlanmış, çaresizce kendi kavramlarının içkinliğinin ağına düşmüş bir kuramda yansımaktadır. "Eğer dünyayı yorumlama zamanı geçmişse ve artık onu değiştirmek gerekiyorsa, o zaman felsefe sahneden çıkar... artık Birinci Felsefenin değil, sonuncunun zamanıdır." Adorno'nun bu son felsefesi sahneden çekilmeyi ne istemiş ne de bunu becerebilmiştir.

Çeviren: Müge Gürsoy Sökmen

—

B O Y U N E Ğ M E *

Theodor W. Adorno

Kendine Frankfurt Okulu adıyla bir yer edinmiş bulunan bu kurumun daha yaşlı temsilcileri olan bizler, şu son zamanlarda bir boyun eğme içinde olduğumuz suçlamasıyla karşı karşıya kaldık. Buna göre, bir eleştirel toplum teorisinin çeşitli unsurlarını ortaya atmışız ama bu teorinin pratik sonuçlarından kaçınmışız. Ama biz hiçbir zaman eylem programları koymadık ortaya, eleştirel teoriden esinlendiklerini söyleyenlerin eylemlerini de desteklemedik. Zaten her zaman belli ölçüde hassas bir konumda yer alan, sarsılmaz birer araç oldukları hiçbir zaman söylenemeyecek olan teorik düşünürlerden böyle bir destek beklenip beklenemeyeceği meselesini bir kenara bırakıyorum. İşbölümünün egemen olduğu bir toplumda bu kişilere verilen görev sorgulanabilir elbette; bu kişilerin düşüncesi bu işbölümü tarafından çarpıtılmış olabilir. Ancak onları oluşturan şey de bu işbölümüdür. Kendi iradelerinin sonucu olan basit bir edimle, olmuş oldukları bu şeyi ortadan kaldırıvermelerinin hiçbir yolu yoktur. Yalnızca teoriyle sınırlı kalmanın bir öznel zayıflık güdüsü yarattığını reddetmek istemiyorum elbette. Bize karşı çıkanların iddialarını şu sözcüklerle özetleyebilirim: Halihazırda toplumda radikal bir değişimin mümkün olduğu konusunda şüphe duyan, bu nedenle gösterişli, şiddetli eylemlerde yer almayan ya da böyle eylemlerde bulunmayı salık vermeyen kişi teslimiyet suçunu işlemektedir. Bir zamanlar gerçekleşebileceğini düşündüğü değişimi artık dikkate almamaktadır; hatta, aslında bu değişimin gerçekleştiğini görmek gibi bir arzuya hiç sahip olmamıştır. Bugünün şartlarını değiştirmeye çalışmadığı için, onları sessiz bir şekilde onaylamaktadır.

Pratikten uzak kalmak bugün herkesin gözünde son derece itibarsız bir şey. Hemen eyleme girişmeyen, elini taşın altına sokmak istemeyen kimse bir kuşku nesnesine dönüşüveriyor; bu kişinin adı geçen eylemlere karşı beslediği antipatinin haklı olmadığı, hatta sahip olduğu ayrıcalıklar nedeniyle görüşlerinin iyice çarpıtıldığı düşünülüyor. Pratiğe şüpheyle yaklaşanlara karşı beslenen şüphenin bir ucunda, şu bildik "Yeteri kadar konuştuk artık" sloganını düstur haline getirenler var. Bu tepkinin diğer ucunda ise, reklamcılığın nesnel tavrı duruyor; ekonomi alanında mı, atletizm alanında mı faaliyet gösterdiğine ba-

* İlk kez *Politik, Wissenschaft, Erziehung. Festschrift für Ernst Schütte* (Frankfurt, 1969) adlı kitapta yayımlanmıştır.

kılmaksızın aktif bir biçimde bir şey yapan insanın görüntüsünü –buna *Leitbild*, "bir itici güç olarak imge" deniyor– yayan reklamcılık. Bunlara bakılırsa, insanın muhakkak bir şeye katılması lazım. Kendisini yalnızca düşünmeye veren kimse ise zayıf, korkak, hatta hain. Günümüz muhalefetinin bir bölümünde, düşmanlık dolu bir şekilde oluşturulmuş bu entelektüel klişesinin derinlere kök saldığını görüyoruz; üstelik, bu insanlar farkında değiller ama artık kendileri de entelektüel olmakla suçlanıp aşağılanıyorlar. Hem düşünüp hem de eylemlere katılanlar şöyle diyorlar: Değiştirilmesi gereken şeylerden biri de zaten bu teori ve pratik ayrımı. Buna göre, pratik kimselerin ve pratik ideallerin tahakkümünden kurtulmamız için pratik şart. Ama bu görüşün problemi, sonunda düşünmenin yasaklanmasına kadar varması. Baskıya karşı gösterilen direniş ile, bu direnişi varmış oldukları bakış açılarını terk etmeyen kişilere karşı –üstelik bu kişiler içinde bulundukları durumu yüceltmek gibi bir niyet taşımasalar da– uygulanan bir baskıya dönüştürme arasında çok kısa bir mesafe vardır. Sık sık bahsedilen teori-pratik birliği de daha ziyade pratiğe üstünlük tanıma eğilimindedir. Teorinin kendisini bir baskı olarak tanımlayan pek çok görüş var – sanki pratik ile baskı arasında çok daha doğrudan bir ilişki yokmuş gibi. Marx'ın düşüncesinde, teori-pratik birliği dogmasına can veren şey, eylemin içkin olarak mümkün olmasıydı; ama o dönemde bile gerçekleştirilemedi böyle bir birlik. Bugün ise bunun tam tersi söz konusu. İnsanlar eylem imkânsız olduğu için eyleme sarılıyorlar Ama bu açıdan bakılırsa Marx'ın kendi içinde de gizli bir yara vardır. Feuerbach üzerine Onbirinci Tez'i bu kadar otoriter bir şekilde dillendirmesinin nedeni kuşkusuz kendinden hiç mi hiç emin olmamasıydı. Gençliğinde, "var olan her şeyin acımadan eleşirilmesi"ni istemişti. Oysa bu tezde eleştiriyle alay ediyordu. Ama Genç Hegelciler'le alay etmek için kullandığı şu meşhur laf, "eleştirel eleştiri" deyişi kısır, sonuçsuz bir totolojiden başka bir şey değildi. Pratiğe cebren öncelik tanınması ise, Marx'ın da başvurduğu eleştirelliği akıldışı bir durma noktasına getirdi. Rusya'da ve diğer ülkelerin ortodoks çevrelerinde, bu muzip ve alaycı "eleştirel eleştiri" lafı, statükonun kendisini korkunç bir biçimde dayatmakta kullandığı araç oldu. Artık pratiğin tek bir anlamı vardı: üretim araçlarının giderek artan bir biçimde üretilmesi. İzin verilen tek eleştiri, kişilerin hâlâ yeteri kadar sıkı çalışmadıkları eleştirisiydi. Bu da, teorinin pratiğe bağımlı kılınmasının nasıl olup da kolaylıkla yeni bir baskıya destek verilmesiyle sonuçlanacağını gösteriyor.

Beraberinde eyleme dair talimatlar barındırmayan bir düşünceye baskıcı bir hoşgörüsüzlükle yaklaşılmasının ardında korku var. Manipüle edilmeyen bir düşünceden, bu düşünceden herhangi bir çıkarım yapılmasına imkân tanımayan bir konumdan korkulur; söylenmeyen, ama aslında gayet açık olan bir şey vardır bu korkunun ardında: Adı geçen düşünce, doğru bir düşüncedir. 18. yüzyıl Aydınlanmacılarının yakından tanıdıkları eski bir burjuva mekanizması

bir kez daha, ama hiç değişmemiş olarak iş başında yine: Olumsuz bir durumun yol açtığı acı –bizim örneğimizde, ketlenmiş bir gerçeklik– bu durumu dile getiren kişiye karşı duyulan öfkeye dönüşüyor. Düşünce ve kendi kendisinin bilincinde olan bir aydınlanma, –Habermas'ın ifade ettiği biçimiyle– eylemciliğin hareket alanını oluşturan sözde-gerçekliğin büyüsünü bozma tehdidi taşıyor. Bu eylemciliğin hoşgörülüyor olmasının tek nedeni, aslında bir sözde-etkinlik olması. Sözde-etkinlik ile sözde-gerçeklik, öznel bir konum içinde bir araya gelip birleşiyorlar. Kendi kendisini abartan, kendi reklamını yapmak için ortaya atılan bir etkinlik bu; ama nereye kadar bir tatmin olma ikamesi olarak iş gördüğünü, dolayısıyla bir kendinde-amaç haline geldiğini itiraf etmiyor. Demir parmaklıkların ardındaki herkes, umutsuz bir biçimde arzular kurtulmayı. Bu durumlarda insan ya artık düşünmez hale gelir, ya da birtakım kurgusal postülatlarla düşünür. Mutlaklaştırılan bir pratik içinde mümkün olan tek şey tepkidir, ve işte bu yüzden yanlıştır tepki. Yalnızca düşünme, sonuçları önceden belirlenmemiş bir düşünme çıkış yolu sağlayabilir – kimin haklı olduğunun önceden belirlendiği, dolayısıyla davayı ileriye taşımaya değil kaçınılmaz bir şekilde davanın taktiğe dönüşerek yozlaşmasına neden olan şu tartışmalarda sık sık görülenin tam tersi bir düşünme. Kapıların sıkı sıkıya kapalı olduğu bir durumda, düşüncenin sekteye uğratılmaması eskiye oranla daha da önemlidir. Düşüncenin işi, bu durumun ardında yatan nedenleri analiz etmek, yine bu nedenlerden hareketle sonuçlar çıkarmaktır. Düşüncenin sorumluluğu, bir durumu bitimli bir şey olarak kabul etmemektir. Durumu değiştirme şansı var denebilirse, bu şans hiç azalmayan bir kavrama çabasından gelir yalnızca. Pratiğe dört elle sarılmak, bu pratiğin yanlış olduğu alttan alta bilindiği sürece, düşünceyi teslimiyetten kurtaramayacaktır.

Çok genel terimlerle ifade edersek, sözde-etkinlik, dolayımlarla dolu ve dirençli bir toplumda dolayımsızlık adacıkları kurma çabasıdır. Bu süreç, herhangi bir küçük değişikliğin toptan değişmeye doğru giden o uzun yolda atılmış bir adım olarak kabul edilmesi aracılığıyla rasyonelleştirilir. Sözde-etkinliğin son derece talihsiz bir modeli olarak "kendin yap" sendromu gösterilebilir. Sınai üretim araçlarıyla bundan çok zaman önce, çok daha iyi yapılmış olan şeyleri gerçekleştirmeye çalışır bu etkinlikler; kendiliğindenlikleri kısıtlanmış, özgür olmayan bireylerin, kendilerini sahiden önemli hissetmelerini sağlarlar. "Kendin yap" yaklaşımının hem maddi meta üretimi hem de kişinin kendi başına yaptığı ufak tefek tamir işleri açısından eşit derecede anlamsız olduğu ortadadır. Ancak, mutlak bir anlamsızlık değildir bu. Sözüm ona "hizmetlerin" –bazen teknik standartlar açısından gereksiz de olan hizmetlerin– azaldığı ve yetersiz kaldığı durumlarda bireyin bu faaliyetinin yarı-rasyonel bir amaca hizmet ettiği söylenebilir. Fakat siyasette, "kendin yap" yaklaşımı farklı bir niteliğe sahiptir. İnsanların karşısına bu denli sarsılmaz, içine nüfuz edile-

mez şekilde çıkan toplum, bu insanların kendileridir aslında. Küçük grupların sınırlı eylemliliğine duyulan inanç, bugünün taşlaşmış bütünselliği altında hareketsiz kalan o kendiliğindenliği hatırlatmaktadır; bu taşlaşmış bütün de ancak böyle bir kendiliğindenlik aracılığıyla başka bir şeye dönüştürülebilir. Her alanıyla sıkı-düzenlenmiş bu dünya, her tür kendiliğindenliği ortadan kaldırmak veya hiç değilse onu bir sözde-etkinliğe dönüştürmek gibi bir eğilime sahiptir. Ancak, bu sıkı-düzenlenmiş dünyanın faillerinin tatlı hayallerinin aksine, bu tasfiyeyi veya dönüştürmeyi bütüncül bir şekilde ve hiçbir zorluk olmaksızın gerçekleştirmek pek mümkün değildir. Yine de, kendiliğindenliğin mutlaklaştırılmaması gerekir – keza, onu nesnel durumdan koparıp tıpkı sıkı-düzenlenmiş dünyanın kendisi gibi putlaştırmak da yanlış olur. Yoksa, tamir işlerinde kullanılan o balta evinizin kapısını kırmak için kullanılır –marangozu da harcayan bir süreçtir bu üstelik– ve toplum polisi bir anda içeri dalıverir. Siyasal şiddet edimleri de birer sözde-etkinlik raddesine gelebilir, böylece basit birer tiyatrodan ibaret olabilirler. Bir zamanların ilerici örgütlenmelerinin bugün mevcut oldukları her yerde eskiden karşı çıktıkları şeyin özelliklerine bürünmeleri ve düzenle gönüllü olarak bütünleşmeleri karşısında, yönlendirici eylem idealinin ve fiili öven bir propagandanın tekrar ortaya çıkmış olması şaşırtıcı gelmiyor. Ne var ki, bu bütünleşme süreci, anarşizmin, geri dönüşü bir hayaletin geri dönüşüne benzeyen anarşizmin yaptığı eleştirileri zayıflatmadı. Ancak, anarşizmin bu geri dönüşünde görülen teoriye karşı sabırsızlık ve bıkkınlık eğilimi, düşünceyi kendi kendisinin ötesine götürmek açısından hiçbir şey yapmıyor. Teori düşünmenin gerisine düşüyor, düşünmeyi unutuyor.

Birey için, kendini özdeşleştirdiği bir kolektife teslim olmak hayatı daha kolay kılar. Güçsüzlüğünün farkına varmaktan kurtulur; kendi çevreleri içindeyken, bir avuç insan birçok kişi oluverir. İşte bu edimdir teslimiyet – açık ve ne yaptığını bilen bir düşünce değil. Ben'in çıkarları ile kendisini ilişkilendirdiği kolektif arasında şeffaf bir ilişki yoktur. Kolektifin kaderini paylaşmak istiyorsa ben'in kendi kendisini feshetmesi gerekir. Burada, Kant'çı kategorik yükümlülüğün bir kalıntısı açıkça görülebilir: Olup bitenlerin altına imzanızı atmanız istenmektedir. Yeni güvenlik duygusu, özerk düşünmenin kaybedilmesi pahasına elde edilir. Kolektif eylem bağlamında düşünmenin bir ilerleme olduğu şeklindeki teselli ise aldatıcıdır yalnızca: Yalnızca bir eylem aracı olarak kullanılan düşünce, her tür araçsal akıl gibi keskinliğini kaybeder. Şimdilik, daha yüksek bir toplum türü somut olarak görülebilir bir gerçeklik: Bu nedenle, kolayca ulaşılabilecek gibi duran her şey bir gerilemeden ibarettir. Freud'a göre, böyle bir gerileme yaşayan kimse dürtülerinin amacını gerçekleştirmemiş demektir. Nesnel bir şekilde bakıldığında, reform yapmak bir vazgeçiştir; kendisi bunun tam tersi olduğunu zannetse ve masum bir şekilde haz ilkesini savunsa da değişmez bu durum.

Öte yandan, kendi vicdanına rağmen hareket etmeyerek ya da ürkütülüp eyleme rıza göstermeyerek ödünsüz bir biçimde eleştirel davranan düşünür aslında mücadeleyi bırakmayan tek insandır. Dahası, düşünmek var olan şeyi tinsel olarak yeniden üretmek değildir. Durdurulmadığı sürece, imkân denen şeye sıkı sıkıya bağlıdır düşünce. Küçük doyumlara karşı direnen doymak bilmezliğiyle, teslimiyetin aptalca bilgeliğini reddeder. Kendisini bir ütopya – gerilemenin daha da ileri bir biçimi– olarak nesneleştirip kendi gerçekleşmesini sabote etmedikçe, düşüncenin içindeki ütopyacı güdü daha da güçlü bir hale gelir. Açık düşünme, kendinden öteye işaret eder. Böyle bir düşünce, pratiğin bir temsili olacaktır; ama sırf pratik olsun diye girişilip basit bir boyun eğmeye dönüşen bir pratik değil, gerçekten bir değişim gerçekleştirme yolunda çabalayan bir pratiktir bu. Her tür uzmanlaşmış ve özel içeriğin ötesinde, düşünce bugün her şeyden önce bir direnme gücüdür; düşünceyi direnmeye yabancılaştırmak için çok büyük bir çaba sarfetmek gerekir. Tabii, böyle vurgulu bir düşünme kavramı hiç de güvenli değildir; hiçbir örgütlü güç, gelecekte ulaşılması beklenen hiçbir amaç böyle bir güvenlik sağlayamaz, keza bugün var olan koşullar da. Düşünülmüş olan şey ortadan kaldırılabilir gerçi; unutulabilir, hatta sönüp gidebilir. Ancak, ondan kalan bir parçanın hâlâ yaşamını sürdürüyor olduğu yadsınamaz. Çünkü düşünmede genel olan'ın hareketi vardır. İnandırıcı bir biçimde düşünülmüş olan bir şey, muhakkak başka bir yerde ve başka insanlar tarafından da düşünülmüştür. En yalnız, en güçsüz düşünce bile paylaşır bu inancı. Düşünen kimse, hiçbir eleştiride öfkeye kapılmaz: Düşünmek, öfkede bir incelme, yücelme sağlar. Kendi kendisine karşı öfkeyle hareket etmesi gerekmediğine göre, düşünen kimse başkalarına karşı da öfkeyle hareket etmez. Düşünürün nezdinde mutluluk tüm insanlığın mutluluğudur. Var olan genel baskılama eğilimi, bu biçimiyle düşüncenin karşısında yer alır. Bu düşünce mutluluktur, mutsuzluğun hüküm sürdüğü yerde bile; düşünce, mutsuzluğu dillendirerek mutluluğa ulaşır. Bu düşüncenin elinden alınmasına izin vermeyen kişi, boyun eğmemiştir.

Çeviren: Kaya Şahin

—

Nilgün Üstün

GÖLGE

yerleştiğimiz evlerde,
kuruluyor içimizde,
sessizlik evi.
henüz düşerken gölgelerimiz
yeryüzüne,
arzumuz ve yaşadığımız
arasına uzanan
bir başka gölge,
sesimizi kabalaştıran
bir öfke,
karışarak ağaçların sesine,
dolaşarak gökyüzüne,
yakından gelip
uzağa dokunuyor;
hatırladığımıza.

141

BELİRSİZLİKTE

gölgenin ağlamasını
dağa dönüştürmeye
hazırlanan biri,
kendisinden de gizli
bir yanıyla yüzleşiyor;
bizi bilmediğimiz
yüzlerimizle tanıştırıyor,
bizi içinde barındıran
gizlilikle.

Funda Tuğrul

SU

1.
toplamdır hayat
gittikçe kalabalıklaşır
dibi
eksilenler de toplanır
dokunulmaz kılar bizi
görünmez ve anlaşılmaz bir boşluk yapar içimizde

2.
yumuşak hiçbir şeyimiz kalmadı
annelerimiz gitti
artık sadece sahipsiz boşluklar var denizimizde
su bizi bağışlamıyor
ısıtarak gömmüyor

su bizi bağışlamayacak

3.
bir yüz
ölümü okunabiliyor ifadesinden
önünde konuşan bir el
sessiz dev

dansını yapacak boşlukta
kırmızılar giyinmiş ölüm yüzlü bir gövdenin

4.
ellerin dansında
ölüm ancak şiire benzer
ya da uçuruma
çünkü başka bir şeye dokunamıyoruz
su bizi bağışlamayacak

5.
şimdi kendime kefen dikiyorum
sessiz bir soğukkanlılıkla
herkesin hakkını vermeye çalışarak

suskunluktan hak yapmaya çalışıyorum
sessizlikten bir dili olmasın hayatın diyorum
suskunluktan, kandan ve korkudan

6.
doğru
sadece bir çocuk öldürebilir beni
toplamımın hesabını sorarak

yutmayarak ölümü
ya da bağışlamayarak
yaşamı

sadece bir çocuk sevebilir beni

7.
geç kaldık
çok geç kaldık

şimdiye geç kaldık

8.
göçersem
bir su kıyısında bulmalıyım kendimi
belleğini yitirmiş tuhaf bir yolcu gibi
vapurlara bakmalıyım
hatırlamamalıyım

vapurlardan başka hiçbir şeye bakmamalıyım

9.
beni artık
öykümü artık
sadece kelebekler dinleyebilir

10.
bir sesim kaldı
renk değil
hiç

hayattan anladığım

11.
ses kan değil

boşa karıştırmasın
su...
kanımı
kendine

boşa seyreltmesin

ses –artık– ellerim
su beni bağışlamasın

ben suyu bağışlamayacağım

1999

MARKSİZM'İN GELECEĞİNDEKİ OLANAKLAR ÜZERİNE: BİR KEZ DAHA FELSEFE, BİLİM VE SİYASET*

Aristides Baltas

1. *Giriş*

Burada söyleyeceklerime başlamadan önce, birkaç günlüğüne bu olağanüstü yerde sizlerin arasında bulunmam için bana bu harika fırsatı sunan Dina Vaiou, Kostis Hadjimichalis ve Pavlos Deladestimas'a gönülden teşekkür etmek istiyorum. Hepiniz coğrafyacısınız. Ve itiraf etmeliyim ki seminerinize katılmam için aldığım bu cömert davet, hepinizin coğrafyacı olması nedeniyle yön duygumu biraz şaşırmama neden oldu. Çünkü bir coğrafyacı olmadığım kesin. Aslına bakarsanız, buraya gelmeden evvel kafamdaki coğrafyacı imajının çocukluğumdan kalma son derece belirgin bir resim olduğunu söylemek abartılı olmaz. Jules Verne'in *Kaptan Grant'ın Çocukları*'nda son derece canlı bir şekilde tasvir ettiği, mevkilerin koordinatları ve isimlerin tarihi konusunda tipik bir uzman olan o unutulmaz karakterden, Jacques Paganel'den söz ediyorum.

Coğrafyacılar arasında bulunup da kendim bir coğrafyacı olmadığıma göre, hiç değilse kendi konumumu belirtmem uygun olur. Bu konumlandırma bir amaca daha hizmet edebilir. Nereden konuştuğumu kabaca da olsa tanımlamaya çalışmak, bakış açımı tartışmaya açık bir şekilde sokmamı sağlayacaktır. Çünkü, halihazırda bizi belirleyen konjonktür içinde, pozisyonlarımızın haritasını çıkarmaya çalışmamızın, söylemlerimizin konumunu ve onları dillendirmenin şartlarını belirlememizin, sadece akademik kalmasını istemediğimiz anlamlı herhangi bir alışveriş için zorunlu bir *siyasi* varsayım olduğuna yürekten inanıyorum.

Öyleyse, öncelikle, Yunan olmam, en azından son altmış yıldır her tür toplumsal ve siyasi mücadelede Yunan Komünist Partisi'nin etkisinin ağır bastığı bir gelenekten geldiğime işaret ediyor (hatta 1968'den beri *iki* Komünist Parti söz konusu: daha büyük olanı ortodoks ve Moskova yanlısı, daha küçük fakat entelektüeller arasında çok daha yaygın olanı ise Avrupa-komünisti). Yunanistan'ın yakın siyasi tarihi (1936'dan 1941'e kadar faşist bir diktatörlük,

* Burada Maria Mantouvalou'ya; ayrıca yaptığı yorumlarla bu sunuşu aslında olduğundan daha açık ve anlaşılır bir hale getirmemi (bunu başarmış olduğumu umuyorum!) sağlayan, adı bende saklı bir yorumcuya teşekkürlerimi sunmaktan zevk duyarım.

İkinci Dünya Savaşı, 1941'den 1944'e kadar süren Alman işgali ve ona karşı Komünist Parti'nin liderliğini yaptığı, belki de Avrupa'dakiler arasında en önemlisi diyebileceğimiz bir direniş hareketi, 1944-49 arasında bir iç savaş, 1967'den 1974'e kadar askeri diktatörlük) ve komünistlerin bu tarihe belirleyici şekilde katılması, Yunan solunun neredeyse her çeşidini o zamanların hâkim Marksizm yorumunun evrenselci bakışıyla donattı. Burada evrensellikle iki şey kastediyorum. Bir kere, teorik yahut "felsefi" düzeyde, Marksizm kayda değer bütün sorunlara cevabı olan ve kendi içinde farklılıklar barındırmayan, her şeyi kapsayan bir blok olarak algılanıyordu. İkincisi, daha pratik veya siyasi düzeyde, bütün konular, bütün fikirler, bütün inisiyatifler son derece basit, neredeyse kaba bir kritere göre yargılanıyor ve değerlendiriliyordu: Komünist Parti'nin taktik ve stratejik amaçlarını belirleyen perspektife uyuyorlar mı uymuyorlar mı, bu perspektifle bütünleştirilebilirler mi, bütünleştirilemezler mi? Son olarak, Komünist Parti'nin liderliği altındaki alana sığdırılabilirler mi sığdırılamazlar mı? Bazı başka faktörlerin de belirleyici etkisi düşünüldüğünde bu ortamın bağımsız herhangi bir taban hareketinin veya "kimlik siyaseti"nin filizlenmesine izin veremeyeceği görülüyor. Bu yöndeki çabalar da çoğu zaman gülünç duruma düştüler. Rahatlıkla genellenebilir bir örnek verecek olursak: 1974'ten sonra iki komünist partinin ve Yunanistan'da sosyalist diye bilinen partinin (şu anda iktidarda olan PASOK'tan söz ediyorum) her biri Bertrand Russell'ın örgütünün modeline dayalı ayrı birer "barış hareketi" örgütlemeye çalıştı. Her üç örgüt de, aynı amacı gütmelerine rağmen bütün siyasi partilerden bağımsız olduklarını beyan ediyor. Ancak, üç farklı örgüt olarak var olmaları bu beyanlara ters düştüğü için de şu ana kadar kimse tarafından ciddiye alınmadılar.

Kimliğimin bir başka yönü de 1960'ların sonu ile 1970'lerin başı arasındaki dönemde hem siyasi açıdan hem de teorik açıdan Paris'te yetişmiş olmamdan kaynaklanıyor. Yani sözünü ettiğimiz evrenselci perspektif benim durumumda Althusser'ci bir yöneliş edindi. Özellikle de Althusser'in Tarihsel Maddeciliğe (kısaca TM) dair ana tezi, yani TM'nin toplumsalın ve tarihselin "bilimsel kıtası"nı oluşturduğu fikri –ki bu kıta matematik ve doğa bilimlerininkiyle eşit önem taşır–[1] benim için teorik düşünüşün ve siyasi eylemin her boyutuna ilişkin bir yol gösterici ilke rolü oynadı.

Kimliğimin bu yönleri, içinden konuştuğum perspektifi, kaçınılmaz önyargılarımı açık hale getiriyor. Bu, global olanı yerel olanın önüne koyan, tekil

1. Tabii TM'nin bilimsel statüsüne ilişkin söylenecek çok şey var. Althusser'in kendisi TM'yi "devrimci" bir bilim diye niteleyerek TM'nin matematik ve doğa bilimlerine aynı anda hem yakın hem de onlardan farklı olduğunu belirtmişti. Fakat bu fikri kendisi fazla geliştirmedi. Bu meseleler hakkında bir tartışma ve Althusser'in felsefesinin bu temelde yeniden yapılandırılması için bkz. Baltas, 1996.

inisiyatiflerin bütünleştirilmesi kaygısından bir an bile kurtulamayan, her mücadelenin siyasi ve stratejik yanını vurgulayan bir bakış açısı.

Ancak kimse bu evrenselci perspektifin, bu tür bir önyargının bugün kendini derin bir krizin ortasında bulduğunu ciddi olarak yadsıyamaz. Elbette ki bu kriz yeni değil. Bu krizin aşikâr işaretleri epeyce bir zaman önce fark edilmiş ve çeşitli şekillerde tartışılmıştı. Althusser'i düşünecek olursak, daha 1970'lerin sonunda bu krizin ilerleyişini özellikle olumlu bir gelişme olarak değerlendirip *alkışlayacak* kadar ileri giden önemli bir düşünürümüz bile var (Althusser, 1978). Yine de, Sovyetler Birliği'nin bu kadar hızlı bir şekilde, tamamen çökeceğini, bütün Sovyet İmparatorluğu'nun da aynı hız ve kolaylıkla parçalanacağını Althusser dahil kimsenin öngörememiş olduğu da bir gerçek.

Bugün artık geniş bir biçimde tartışılan bu iki gelişmeye değinmemin iki sebebi var. Birincisi, Yunanistan'da bazılarımızın yaşadığı tecrübeyi sizinle paylaşmak ve çıkarmak zorunda kaldığımız dersi size sunmak istiyorum. Sözlerimi mümkün olduğunca kısa tutmaya çalışacağım.

Benim ülkemde, bahsini ettiğimiz çöküş, siyasi değilse bile ideolojik anlamda, solun her çeşidini neredeyse tamamen yok etti. Benim öteden beri bağlı olduğum sol akım, yani uzun süredir Sovyetler Birliği ve benzeri rejimlerle mücadele etmekte olan, bu rejimlere sosyalizmle yalnızca tarihsel bir ilişkisi olan askeri diktatörlükler gözüyle bakan akım da bundan nasibini aldı. Tabii bu durum bir paradoks yarattı. Her ne kadar kimse, genel olarak Sovyet rejimi, özel olarak da Gorbaçov yönetimi hakkında söylediklerimizin en az başkalarının söyledikleri kadar yerinde olduğunu yadsıyor görünmese de, öyle bir duruma düştük ki sadece her zaman savunduğumuz şeyleri değil bütün varoluşumuzu savunmak zorunda kaldık. Çünkü solun hiçbir şey söylemeye gerek bırakmayacak derecede lüzumsuz olduğunun ortaya çıktığı, dolayısıyla geçmişteki ve bugünkü bütün mücadelerimizin, bütün özlemlerimizin, bütün görüşlerimizin müzelik şeyler haline geldiği sürekli kakılıyordu kafamıza. Şokumuzun üstesinden gelip cevap vermeye çalışırken görünüşte "unutmuş olduğumuz" çok önemli bir şeyi tekrar "hatırladık": Biz gerçekten de 1917 devriminin çocuklarıydık ve istesek de istemesek de siyasi ve ideolojik varlığımız her zaman Sovyetler Birliği tarafından belirlenmişti. Demek istediğim, o rejimin her tür eleştirisi, *sol perspektiften çıkmış bile olsa*, ancak Sovyetler Birliği'nin *var olmasıyla* ve *var olmaya* devam ederek *kanıtladığı* şeylerle siyasi anlam ve ideolojik meşruiyet kazanabilirdi. Yani, en azından bir sosyalist devrimin gerçekleşmiş ve *ayakta kalabilmiş* olması, bu ayakta kalışın şartları ne olursa olsun, sosyalist devrimlerin *mümkün* olduğunu gösteriyordu. Dolayısıyla, bahsi geçen çöküş geriye dönük olarak bu olasılığı sorguladığı için, tam da bizim varoluşumuzun başından beri beslendiği kaynağı sorgulamış oldu. Bu yüzden de, çıkardığımız acı ders, Sovyetler Birliği'yle mücadele ederken bile ideolojik olarak da siyasi

olarak da ondan geçindiğimizdi. Siyasi varlığımızın, geçimini ev sahibinden sağlayan bir parazitten ibaret olduğu ortaya çıktı.

Bu konuya girmemin ikinci sebebi de, aynı çöküşün halihazırdaki "postmodern" durumumuzun birçok yönünü alttan alta belirleyen en önemli faktör olmasından kaynaklanıyor. Ya da en azından ben öyle düşünüyorum. Büyük bölümü esas olarak 1960'ların sonunda kendini göstermeye başlayan bazı gelişmelerden hareketle bu sonuca varılabilir. Bir kere, bütün ülkelerde o sırada devrim amacı etrafında toplanabilecek odaklar, dönemin hemen hemen her ülkede vuku bulan veya her ülkeyi doğrudan ilgilendiren olağanüstü olaylarının ortaya çıkardığı büyük umutları taşıyıp sürdürmekten aciz kaldılar. Aynı zamanda "dünya devrimi"nin alternatif merkezleri olması beklenen ve o dönemlerde önem kazanmaya başlayan Çin, Küba ve Vietnam gibi yerlerin içsel evrimleri ve dışsal koşulları da, böyle bir "merkez"in beklenen devrimin siyasi değilse bile ideolojik liderliğini yapacağı bütünlüklü bir süreç olacağı, yahut olabileceği fikrinin temellerini sarsmıştı. Bu olaylar "üst-anlatı"nın bütün versiyonlarının krize girmesi için kendi başlarına yeterliydiler; nitekim bu anlatının ölümünün ve gömülüşünün ilan edilmesiyle, ardından da postmodernizmin resmi açılış töreniyle sonuçlandılar. Tabii sorunlar böylece çözülmüş olmadı; çözülmeleri için verilen mücadeleler çeşitli biçimlerde ve tarzlarda devam etti. Daha yerel boyutlu ve daha dar uygulama alanına sahip inisiyatifler arasında feminizm ve sömürge-sonrası hareketler bu sorunlar üzerine bir şeyler söylemeye çalıştı. Ancak dünyanın o dönemdeki inkâr edilemez kutuplaşması bu hareketlere fazla alan bırakmıyordu. Bizim Yunanistan'daki tecrübemizi özetleyecek olursak, hoşumuza gitsin gitmesin, devrimci, hatta sadece ilerici denecek her şeyin Sovyetler Birliği'nin o devasa varlığına nesnel bir biçimde bağımlı kalması, ılımlı ve çoğu zaman yerel bir başarıyla sınırlı hareketlerden öte hiçbir şeye izin vermiyordu. Ne kadar çelişkili de olsa, böyle bir bağımlılığın nefretle karşılandığı ve çeşitli şekillerde reddedildiği yerlerde de durum aynı gibi görünüyor.

Sovyetler Birliği'nin çöküşünün yarattığı boşluk, bir yandan kendi karmaşıklıklarını beraberinde getirirken, bütün bu süreç içinde neler olup bittiğini de daha iyi görmemizin yolunu açarak durumun böyle olduğunu bir bakıma kanıtladı. Küreselleşme, uluslar-üstü bütünleşme, görülmemiş bir teknolojik yenilenme, parçalı, geçici, uçucu olanın tanrısallaştırılması sürecinin ortasında –bir kez daha postmodern durumumuz– ezilmiş talepler, acımasızca yasaklanmış fikirler, ayaklar altına alınmış gelenekler, "unutulmuş" eski ifade biçimlerini yeniden keşfederek partikülarizmlerin, cemaatçiliklerin, milliyetçiliklerin ve fundamentalizmlerin her türünden oluşan o olağanüstü patlamayı ortaya çıkardılar. "Kimlik siyaseti" ve çok-kültürcülük aynı süreç içinde solun bu yeni durum karşısında geliştirmeye çalıştığı alternatif strateji olarak anlaşılabilir.

Daha yakınımızda (çünkü benim kimliğimin bir diğer parçası da üniversitede fizik ve bilim felsefesi dersleri vermem), beşeri bilimler bölümlerindeki müfredat patlaması ve beşeri bilimler ile sosyal bilimler arasındaki ve içerisindeki disiplin sınırlarının bulanıklaşması, büyük ölçüde aynı sebepler silsilesine bağlanabilir.

Sözü geçen patlama ve etrafındaki sis bulutu yeni yaklaşımların, yeni perspektiflerin, araştırma ve düşünme alanlarının yolunun açılmasıyla eşzamanlı bir süreç. Bu süreç elbette sol için birçok bakımdan faydalı oldu. Ancak her zamanki gibi, iş bununla kalmıyor. Koskoca disiplinlerin birdenbire ortaya çıkıvermesi bir yana, bu tarz yaklaşımların günümüzdeki artışı artık sağlıklı savılamayacak kadar dev boyutlara ulaştı. İlgili müfredatların genişlemesi ve çeşitlenmesi patlama noktasına varırken uzmanlaşmış dergi sayısı da büyük bir hızla sonsuza doğru yaklaşıyor. Bütün bunlar eleştiriden hiçbir şekilde muaf tutulamayacak siyasi gündemler ve "prensipler" altında ortaya çıkıyor. Doğal olarak kimseden piyasayı dolduran her şeyi bilmesi beklenmiyor ama "herkes"in yaklaşımından haberdar olmak bekleniyor herkesten. Ancak bu o yaklaşımları ve prensipleri kendi başlarına önemli kılmaz. Moda oldukları için önemliymiş gibi görünebilirler. Belki de sadece moda oldukları için. Fakat insan doğru seçimi hangi temelde, hangi bilgiye dayanarak, hangi kriterlere bakarak yapabilir ki? Çünkü bir yandan da ne bir yönelim, ne bir sınıflandırma şeması, ne bir yol gösterici ilke ne de bir çıkış noktası öneriliyor. Herkesin lafını ettiği partikülaritelerin ötesine geçen her şey lanetli bir üst-anlatıdan kaynaklanıyormuş muamelesi görüyor ve iflah olmaz bir şekilde önyargılı, neredeyse gerici olarak görülüp bir yana bırakılıyor. Bu tutumun net sonucunun bugün normatif herhangi bir standarda sağduyuyla başvurmayı imkânsızlaştırmak olduğu söylenebilir, çünkü görünüşe bakılacak olursa böyle bir başvurunun zaten anlamı yok.

Bu bakış açılarının ve gereken tartışma ortamının siyasi pratiğe dayandığını –ya da dayanması gerektiğini–, ihtiyaç duyulan normatif standartların böyle sağlanacağını ileri sürmek mümkün. Fakat ben içinde bulunduğumuz konjonktürde bu istikametten de hiçbir çözüm çıkamayacağını düşünüyorum. Bir kere bu tarz pratiklerde güdülen amaçlar, kullanılan biçimler ve araçların kendileri son derece çeşitli olduğu için, sözü geçen tartışma ortamını oluşturmak ve örgütlemekte herkesin başvurabileceği, ilgili bütün taraflarca paylaşılan tek bir ilkenin varlığından söz edemeyiz gibi görünüyor. "Bütün üst-anlatıların ölümü"nün sonuçlarından biri tam da bu zaten. Öte yandan, eğer biraz daha derine inip de felsefi düzeyde bakacak olursak, "pratik"in kendi başına böyle bir ilkeyi herhangi bir şekilde sağlayabileceği son derece kuşkulu. Gene Althusser'e dönecek olursak, hiçbir "çıplak" pratik yoktur. Bu da demek oluyor ki, yol gösteren ve idare eden "fikirler"den; pratiğin içlerinden çıktığı ve onlar sayesinde anlam kazandığı, o pratiğe angaje olmuş kişiler için pratiğe anlam ve-

ren pratik ve teorik *ideolojileri* oluşturan "fikirler"den bağımsız bir pratiğe ne girişilebilir ne de böyle bir pratik uygulanabilir. Pratiğin kriteri –Althusser'in *critère de la pratique*'i– onu düzenleyen, tanzim eden teori neyse o teoriye –veya "teoriler"e– içseldir her zaman. Ve bugün solun siyasi pratiklerini yönlendiren çeşitli teoriler o kadar farklı şekillerde, o kadar çeşitlenmiş, o kadar parçalı ve o kadar dağınık ki, nereden bakarsak bakalım, belirli bazı pratikler ilerlemenin yolunu bulmuş bile olsa durum genelde umutsuz görünüyor.

2. *Tarihsel Maddecilik: Bazı Teorik Çekinceler*

Althusser'in, yirmi yıldan uzun bir zaman evvel bu beklenmedik yazgıdan bir çıkış yolu bulmuş olmak gibi bir meziyeti vardı hiç değilse. Yukarıda sözünü ettiğim ana tezi, zihnimizde baş döndürücü bir hızla dolaşıp duran bütün yaklaşım ve bakış açılarını nihai olarak hakettikleri yerlere oturtacak açık ve birleştirici bir perspektif oluşturuyor. Çünkü TM, –tabii Althusserci versiyonunda– toplumsalın ve tarihselin "bilimsel kıtası"nı oluşturarak iki özelliğe sahip oluyor: Bir kere, bütün bilimlerin olduğu ve olması gerektiği gibi her tür maceraya ve ani değişikliğe, çeşitli gelişmelere, önemli düzeltmelere, umulmadık ters çevirmelere açık bir perspektif bu. İkincisi, elmaları armutlardan ayırmak için, sahiplenemeyeceği ve reddetmek zorunda olduğu şeylerin arasından kendine uyarlayabileceklerini –gerektiğinde bunları dönüştürerek ve hatta bu süreç içinde kendini dönüştürerek– seçip almak için gerekli içsel kapasiteyle, uygun içsel kriterlerle donanmış bir perspektif.[2] Fakat Althusser'in bahsedilen tezi ilk olarak öne sürdüğü günden bu yana olup bitenler bazı çekinceleri, birkaç şekilde zorunlu kılıyor.

İlk genel çekince teorik. Burada amaç, Althusser'den bu yana öne çıkarılan meseleler, ortaya atılan sorunlar, dikkatimizi çekmek için mücadele etmiş görüşler bağlamında TM'nin bilişsel düzeyde açık uçlu bir uğraş olma özelliğini daha belirgin ve açık hale getirmek. Özellikle de, ilgili kavramlar ve siyasi "araçlar" uygun bir şekilde TM'nin diline çevrildiğinde, son yirmi-otuz yılda solun mücadele verdiği cephelerin hepsi değilse bile çoğunu TM'nin hem siyasi hem de teorik olarak sahiplenebileceğini düşünüyorum. Kapsayıcı olmaya kalkışmadan söylediğimi netleştirmek üzere aklımdaki şeye dair birkaç örnek vereyim.

2. Bu kriterlerin nasıl hem içkin olup hem de birer kriter olarak işleyebildikleri burada giremeyeceğim kadar büyük bir konu. İlgili tartışmanın yolu yine Althusser tarafından, onun meşhur "*interiorité du critère de la pratique*"i (pratiğin kriterinin içselliği) ile açılmıştı. Durumun fizik gibi daha "saygın" bilimler için de aynı olduğu ileri sürülebilir. Bkz. Baltas, 1988.

Bir örnek olarak ekolojik krize ve bu krizin yol açtığı çeşitli ekolojik hareketlere bakabiliriz. Fazla ayrıntıya girmeden, bu hareketlerin konu ettikleri şeyler arasında toplumlarımızın kendilerini yeniden üretme ve "gelişme" biçimleri sayılabilir sanıyorum. Marksizm'in geleneksel diline çevirildiğinde, bu hareketlerin toplumun *üretici güçlerinin* özelliklerini, örgütlenmesini ve genişleme tarzını var olan şekilleriyle konu ettiği söylenebilir. Dolayısıyla, bu isim altında incelendiğinde, en azından burada ileri sürülen perspektife göre, sözü geçen hareketler TM'nin çok özel ve özellikle de azgelişmiş[3] bir "bölge"sinin altını çiziyorlar: (kapitalist) üretici güçlerin var olan halleriyle tanımlanmaları ve eleştirilmeleri. Bu çerçeveden bakıldığında ekolojik hareketler belki daha da önemli bir şey yapıyorlar: Sosyalizmde üretici güçlerin neye benzemesi gerektiğinin en azından kaba hatları hakkında kafa yormamız için bir kapı açıyorlar. Sonuçta, kafamdaki tercüme projesi, ekolojik hareketlerin kendileri için yarattıkları siyasi ve pratik "araç"ları TM'nin kavramsal maddelerine ve siyasi araçlarına tercüme etmek, TM'nin topluma müdahale etme şekline aktarmak.

Bu kadar büyük bir teorik ve siyasi projenin, bu kadar kocaman ve karmaşık bir "araştırma programı"nın altından kolay kalkılamayacağının, bunun tartışmasız bir süreç olmayacağının tamamen farkındayım. Ayrıca, bu işe ciddi bir şekilde kalkışılacak olursa, TM'nin kendisinin de önemli çekincelere ihtiyaç duyduğu ortaya çıkabilir. Fakat bunlar ödeyebileceğimiz, ödemek durumunda olduğumuz bedeller. Eğer TM olduğunu iddia ettiği "bilimsel kıta" ise, ne kadar esaslı bir kavramsal yeniden yapılanmaya yol açarsa açsın, sürekli geliştirilmeden yaşayamaz. Çünkü bilim bisiklete binmek gibidir: Harekete devam etmediğimiz anda kaçınılmaz olarak düşeriz. Bu da demek oluyor ki olduğumuz yerde oturup kalırsak inandığımız ve mücadelesini verdiğimiz şeylerin yanı başımızda çökmesini seyretmekle yetiniriz sadece.

Feminizme ve ortalıktaki çeşitli "kimlik siyasetleri"ne de aynı şekilde bakabiliriz. Burada ileri sürülen görüşe göre bu hareketler, başka birçok şeyin yanı sıra, TM'nin sadece azgelişmiş değil, hiç olmayan bir "bölge"sine işaret etmeleri açısından son derece önemliler. Her ne kadar TM'nin siyasi pratiğine standart olarak ilintilendirilen önemli ahlaki nitelikler (fedakârlık, sadakat, azimlilik, dayanışma, vb.) olsa da, bu niteliklerin "doğa"sı hiçbir zaman kendi başına araştırılmadı ve işin içindeki aktivistlerin "kimlik"lerinin özellikleriyle somut olarak ilişkilendirilmedi. Ayrıca siyasi ve ahlaki sorumluluk kavramıyla bağlantılandırılmadı.[4] Sonuç olarak da hiç değilse ilgili örgütlerin içerisindeki çeşitli

3. Tabii bu konuda bazı çalışmalar var. Daha eski katkıları düşünecek olursak benim aklıma Balibar'ın *Kapitali Okumak*'taki makalesi ve Charles Bettelheim'ın çalışması geliyor.

4. Bu bağlamda Derrida'nın daha yeni çalışmalarının (örneğin *Politiques de l'amitié* [Dostluğun Siyaseti]) son derece değerli katkıları var.

ayrımcılıkların (lider/sıra neferi, teorisyen/"basit" aktivist, erkek/kadın, hatta bazen beyaz/renkli) ortadan kalkmasını bile sağlamaktan aciz kaldılar. Bu durumda, özellikle de genel toplumsal ve siyasi şartların Marksizm'in özlemlerine muazzam bir şekilde ters düştüğü o dönemlerde, Marksizm'in özgürleştirici projesi onu savunanlar tarafından "bütünüyle yaşanamıyordu" Başka birçok önemli faktörün de belirleyici etkisinin yanı sıra, parti üyelerini neredeyse sessiz bir kabullenmeye sürükleyip liderlerinin feci kararlarının peşinden gitmelerine yol açan da bu eksiklikti. Kendilerini mücadelelere adamış birçok fedakâr militan için Marksizm'i –en azından– itici yapan da bu eksiklikti. Dolayısıyla feminizm ve çeşitli "kimlik siyasetleri" *TM'ye has bir özne teorisinin eksikliğini* iyice açığa çıkardı. Böyle bir özne teorisi, siyasi pratiği uygulamaktan sorumlu failin özellikleriyle doğrudan bağlantılandırılmalıdır. Şüphesiz böyle bir teorinin geliştirilmesi –söz ettiğimiz tercüme programı– altından kalkılması hayli zor olan karmaşık bir projedir, çünkü başka birçok zorluk bir yana, TM'nin tam da kendi konusuna bakışını radikal bir şekilde sorgulamayı gerektirebilir. Ancak yine, ödemeye hazır –ve istekli– olmamız gereken bir bedel bu.

Bir üçüncü örnek de "kültür araştırmaları"nın bulanık alanından verilebilir. TM'nin dilinde bu alan, konusu *parçası olduğumuz özgül toplumsal oluşumların yeniden üretiminin ideolojik koşulları* olan alana tekabül ediyor. Dolayısıyla, ideoloji teorisinin geliştirilmesi ilgili bulgu ve yaklaşımları TM'ye yeniden kazandıracak yeterlikte olmalı, TM'nin olması gerektiği "bilimsel kıta" olarak bugüne uygun hale getirilmesine katkıda bulunmalıdır. Tabii bunun bahsettiğimiz diğer muazzam tercüme programlarından daha kolay veya tartışmasız olacağını beklememeliyiz. Ancak, toplumsal-tarihsel olguların inanılmaz zenginliğiyle bilişsel olarak daha iyi başetmek ciddi bir zorunluluk olduğuna göre bu bedeli ödememeyi de göze alamayız. Çünkü TM *a priori* olarak herhangi bir şeyin "bilimsel kıtası" olamaz: Olmayı amaçladığı şeyi olabilmesi için bütün bu zorlukların üstesinden gelmesi gerekir.[5]

5. Bir ilk tahminde bulunacak olursak, bahsettiğim bedeller, diğer bilimlerin kendi beklenmedik gelişmelerinin birdenbire vardıkları yerle uzlaşmak zorunda kaldıkları zaman ödemeye mecbur oldukları bedellerle karşılaştırılabilir. Örneğin fiziğin işlemeye devam edebilmek için ödemek zorunda kaldığı bedel klasik mekanikten kuantum mekaniğine geçmek oldu. Bu klasik mekaniği tamamıyla gereksiz kılmadı. Aksine, kuantum mekaniği başka şeylerin yanı sıra, klasik mekaniğin birden karşılaştığı olgularla, kuantum mekaniğinin ortaya çıkmasına neden olan olgularla niye başedemediğini gösteren kriterleri içeriyordu. Burada TM'nin karşılaştığından bahsettiğim zorluklar bu olgularla benzeşim içinde ele alınmalı.

3. *Temel Bir Siyasi Çekince*

Şu ana kadar bahsettiklerimiz, TM'nin bizi sıkıştıran güncel ihtiyaçlarımıza uygun hale gelebilmesi için geliştirilmesi gereken yönlerinin sadece bir kısmı. Ancak TM'yi sadece bu genel teorik düzlemde değerlendirmek yeterli olmayacaktır. Bugün içinde bulunduğumuz olumsuz durum her şeyden önce siyasi bir nitelik taşıdığına göre, bu düzleme has meselelerle yüzleşmek için de elimizden geleni yapmalıyız. Ancak bunu yapabilmemiz için burada tartıştığımız konuyu değiştirmeden Althusser'in ana tezini daha soyut bir felsefi düzeyde incelememiz gerekir. Bunu yapmamızın sebebi Althusser'in görüşünde siyaset ve felsefenin yakından ilişkili olması değil sadece. Bu geri dönüşü yapmamız gerekiyor çünkü TM'yi toplumsalın ve tarihselin "bilimsel kıtası" olarak anlamak bir paradoks içeriyor. Cevabı verilemediği takdirde bu tezi –ve dolayısıyla şu ana kadarki tartışmamızı– temelsizleştirecek kadar önemli bir paradoks bu. Öte yandan, paradoksu uygun şekilde ele almayı başarırsak TM'ye özgü siyasi pratiğe dair bazı ek anlayışlar edinmiş ve böylece güncel mücadelelerimiz için takviye sağlamış olacağız.

Paradoks şu. TM'nin toplumsalın ve tarihselin "bilimsel *kıta*"sını oluşturması demek toplumsal ve/veya tarihsel olan *her şeyin* neredeyse hukuken TM'nin bilişsel yargı alanına girmesi demek. Ancak bu "her şey" zorunlu olarak TM'nin kendi tezlerinin ve önermelerinin *sözcelendirilme şartlarını* da içerecektir[6] çünkü bu şartlar da elbette toplumsal ve tarihsel şartlardır. Dolayısıyla, TM'nin toplumsalın ve tarihselin "bilimsel kıtası" oluşu, TM'yi *kendi* sözcelendirilme şartlarını da ilkesel olarak açıklayabilir kılıyor. Zararsız görünen bu kendi üzerine düşünmenin sonsuz bir gerileme yaratacağını kanıtlamak zor değil: Eğer TM kendi sözcelendirilme şartlarını açıklayabiliyorsa o zaman bu ilk "açıklama"nın tarihsel ve toplumsal şartlarını da açıklayabilecek kapasiteye sahip olmalıdır... Bu zincir sonsuza doğru gider. Ancak TM kendisine karşı tümüyle şeffaf, bilinebilir olursa bu gerileme mantık düzeyinde kabul edilebilir. En azından ben böyle düşünüyorum. Fakat böyle bir şeffaflık sadece Tanrı'nın sonsuz zihnine ait bir özellik olabilir çünkü orada bilinebilir her şey aynı anda O'nun bakışına tabidir. Elbette böyle bir durumun TM'yle hiçbir alakası olamaz.

Ancak hem gerilemeyi durdurabileceğimiz hem de Althusser'in ana tezinden vazgeçmeyeceğimiz bir çıkış yolunun bulunabileceğini düşünüyorum. Bunun üstesinden gelmek için, TM'nin kavramsal donanımındaki özel bir mad-

6. Bilim tarihi bize matematiğin ve doğa bilimlerinin en soyut önermelerinin bile onların sözcelendirilmesinin şartları tarafından belirlendiğini öğretiyor. Bu önermeler şu veya bu şekilde tarihin içinde, toplumun içinde üretildikleri için "saf", ideolojik (yani toplumsal ve tarihsel) olarak katıksız birer bilimsel önerme veya sonuç olamaz. Bu fikrin geliştirilmesi için bkz. Baltas, 1987b ve Baltas, 1997.

deden faydalanacağız. Daha net olarak ifade edecek olursak, TM'nin faydalanacağımız maddesi şudur: TM'ninkiler dahil hiçbir sözceleme edimi, hiçbir dillendirme saf, pürüpak bir zihnin ürünü değildir, çünkü böyle bir şey var olamaz. Her önermeye ve teze dair ifadeler, formüle edildikleri ve dile getirildikleri sıradaki toplumsal –ekonomik, siyasi, ideolojik– güçlerin etkileriyle çeşitli şekillerde, karmaşık bir biçimde belirlenirler. Yani bütün sözceleme edimleri, bütün dillendirmeler her zaman belirli bir *konjonktürün* parçasıdır. Bu bağlamda, konjonktürler her zaman *siyasidirler* ve bu nitelikleri dolayısıyla verili toplumsal oluşum(lar)ın sınırları içinde ortaya çıkan çeşitli *siyasi pratiklerin* muhatabıdırlar. Siyasi pratik de zaten, bağlantılı olduğu siyasi projeye uygun olarak, bu projenin siyasi amaçları adına verili bir konjonktürü dönüştürmeyi, onu "hareket" ettirmeyi hedefleyen özel bir pratik türü olarak tanımlanmıştır (Poulantzas, 1971). Dolayısıyla, bütün önerme ve tezlerin etkisi ve ilerideki kaderi, söz konusu siyasi mücadelenin *kendine özgü olanaklılığıdır.*

Konjonktürlerden bahsetmenin bir faydası, TM'ye ne kadar dayanırsa dayansın siyasi pratiğin hesaplanabilir bir şey olmadığı fikrini ortaya çıkarmasıdır. Kendi içinde siyasi pratiğe hükmeden veya "doğru" siyasi eylemin verili bir durum için ne olması gerektiğini düzenleyen bir logaritma hesabı yoktur. Siyasi pratik elbette TM'nin (veya başka herhangi bir teorinin) ilgili toplumsal ve ekonomik teorilerine dayanarak kendini teorik açıdan bilgilendirebilir, teorik olarak belirlenebilen amaçlara sahip olabilir; bu pratik, uygulanmadan evvel, kendinin uygulanmasıyla ilişkili olarak "somut durumun somut tahlili"ne fikir danışabilir. Fakat bunlar ne onun belirlenmelerini tüketir, ne de uzun vadede sonuçlarını kontrol edebilir. Siyasi pratiğin düzeni şansın düzenine benzer; dili ise kumarın, bahse girmenin, riskin, zafer ve yenilginin dilidir. Bu dil verili bir bağlamı herhangi bir şekilde tüketmenin imkânsızlığına, hiç umulmadık şeylerle karşılaşmanın "zorunlu olasılığı"na (Derrida, 1990) göndermede bulunan kavramların dilidir. Bununla kastedilen, ne kadar inceden inceye hazırlanırsa hazırlansın, ne kadar ayrıntılı olursa olsun teorinin hiçbir zaman boşlukların hepsini dolduramayacağı, gerekli *siyasi kararın* ekonomisini oluşturamayacağıdır. Yani bu karar *teorik olarak çıplak* bir karardır, işin sonunda teorik bir hesaplamaya başvurması imkânsızdır. Bu durumda üstüne düşen *siyasi sorumluluğu* bütün ağırlığıyla taşıyan bir karardır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, ne genel olarak teorinin ne de özel olarak TM'nin yapabilecekleri sınırsızdır. Her ne kadar TM sözünü ettiğimiz şu "bilimsel kıta" olsa da; siyasi pratiğin genel özelliklerini etkin bir biçimde açıklığa kavuşturabiliyor, verili bir konjonktürün özgüllükleri hakkında en iyi tahlili yaparak acil bir siyasi karar alınmasını gerektiren şartların anahatlarını geliştirebiliyor olsa da, bu şekilde ne o kararın "doğruluğu"nu garantileyebilir, ne de gerekli siyasi sorumluluğu kendi üstüne alabilir. Teori ne kadar "bilimsel" olursa olsun, iradi bir siyasi eylemi başlata-

cak karar ile teori arasında, teorinin kendi başına kapayamayacağı bir boşluk her zaman kalır.

Dolayısıyla, bahsettiğimiz sonsuz gerileme sorunu, Gordiyon düğümünün çözüldüğü yöntemle çözülüyor. TM kendi sözceleme edimlerini teoriyle kontrol edecek durumda değildir çünkü, *TM'nin kendisinin ileri sürdüğü üzere,* bunların etkilerini ve kaderlerini belirleyen, bu edimlere hükmeden koşullar teorinin değil, siyasi pratiğin alanına aittir. Ancak bu söylediklerimiz bu edimlerin teoriyle hiçbir ilgisinin olmadığı anlamına gelmez. Aksine, TM'nin toplumsalın ve tarihselin "bilimsel kıtası" olarak kalabilmesi için, bu sözceleme edimlerini teorik düzeyde sahiplenmesi uğrunda mümkün olan bütün çabalar gösterilmelidir. Ancak bu çabaların anlamlı olabilmesi için, en etkililerinin bile hiçbir zaman nesnesini tümüyle kapsayamayacağını anlamak ve kabul etmek gerekiyor. Bir siyasi kararın ve ona tekabül eden siyasi sorumluluğun bedelinin ödenmemesi hiçbir zaman mümkün değildir.

Bu durumun, TM'den beklenenler ile onun kapasiteleri arasında sürekli bir gerginlik yarattığını gözden kaçırmamalıyız. Bir yandan nesnesini sürekli olarak bütüncül bir şekilde kapsamaya çalışmak bir "bilimsel kıta" sıfatıyla TM'nin "doğası"nda varken, öte yandan söz konusu nesnenin "doğası"nda da bu çabalara direnmek, her seferinde onları aşmak, TM'nin kendisinden beklediklerinin hep ötesine geçmek var. Fakat bu gerginliğin şaşırtıcı bir tarafı yok aslında. Bu sadece temel materyalist tezi bir kez daha söylemenin daha karmaşık bir biçimi: Genel olarak pratik, genel olarak teoriden her zaman daha zengindir ve öyle olacaktır.

Aynı şeye başka bir açıdan bakmanın yolu, TM'nin siyasi pratiğini (geleneksel adıyla komünist siyasi pratik), bir "*bilimsel* kıta" olmayı amaçlayan TM'nin kendi savlarının doğruluk değerlerini sınamak üzere ihtiyaç duyduğu *deneysel muameleler* olarak görmektir. Böyle bir bakışı etraflıca temellendirmek ise bizi bu makalenin konusunun dışına taşır.[7] Buradaki amaçlarımız göz önüne alındığında iki şeyi belirtmek yeterli olacaktır. Öncelikle, hiçbir bilim kendi kavramsal sistemi ile nesnesi arasındaki o diyalogdan vazgeçemez çünkü bu diyalog o bilimin kendisine has deneysel muamelelerini oluşturur; bunun olmadığı yerde o bilimi spekülatif ve dogmatik bir kurgudan farklı kılacak hiçbir şey kalmaz. İkincisi, bu muameleler hiç beklenmedik, ilkesel olarak tahmin edilemez bir şeyle karşılaşmanın "zorunlu olasılığı"nı her zaman taşırlar içlerinde. Her bir bilimin tarihi, bu söylediklerimizi fazla fazla kanıtlıyor.

Dolayısıyla TM'nin nesnesinin aşırı zenginliğiyle karşılaşan şey siyasi pra-

7. Bkz. Baltas, 1986. Burada, komünist siyasi pratiğin *siyasi* belirlenimlerinin, komünist pratiğin TM'nin deneysel muameleleri rolünü oynamasına izin veren epistemik şartları oluşturduğu gösteriliyor.

tiktir. Bu karşılaşma, siyasi pratiğin verili konjonktürün üstünde çalışması ve onu hareket ettirmesiyle gerçekleşir. Bunun altından sorumlulukla kalkabilmek için siyasi pratiğin ilgili siyasi kararları açıkça dile getirmesi ve tutarlı bir şekilde bunlara göre davranması gerekir. Fakat bu üstünde çalışma ve konjonktürü yerinden oynatma süreci zorunlu olarak söz konusu nesneyi *dönüştürür*. Bu dönüşümler her zaman "tarihin akışı"nı şöyle ya da böyle etkileyecek sonuçlar doğurup yankılar yaratabilir; böylece, baştaki kararın etki alanının ve o kararı verip uygulamaya koyanların kontrolünün dışına çıkılır. Bu kararlara ilişik olan sorumluluk bütün bu yankılara ve sonuçlara karşı bir sorumluluktur ve dolayısıyla sonsuzdur. *Tarihin ta kendisine* karşı taşınan bir sorumluluktur bu.

Benim görüşüme göre, komünist siyasi pratik –en azından Stalin'den bu yana– kendi edimlerinde böyle bir siyasi sorumluluğu somut olarak üstüne almadı çoğu zaman. Burada giremeyeceğimiz kadar karmaşık bazı sebeplerden ötürü birçok komünist derinden hissettiği ve içten içe yüzleştiği siyasi sorumluluğu bir körlük sonucu liderlere devrettiği için fikir ayrılıklarını sineye çekip liderlerinin vahim kararlarını kabul etti, bu kararlara boyun eğdi. Bu süreç içinde komünistlerin kendileri de hem mecazi hem de gerçek anlamda parçalandılar.

Bunun nasıl olup da mümkün olabildiğini anlamak için komünist partilerin temel örgütlenme biçimlerine, yani "demokratik merkeziyetçilik"e bir göz atmalıyız. Kanımca bu örgütlenme biçimi temelde siyasi sorumluluğu komünistlerin kendilerinden "soğurarak" liderlerine "aktaran" bir mekanizma olarak işledi. Her ne kadar dışarıdan öyle görünmese de, bu liderler de muhtemelen farkında olmadan kendilerini *somut* sorumluluklarından *sıyırarak* o ölçüde *sorumsuzlaştılar*. Biçimsel bir sorumluluk *fazlası* çağrısında bulunarak, yani soyut anlamda Tarih'e boş bir gönderme yaparak gerçekteki sorumsuzluklarının üstünü örttüler.

Bu durumu mümkün kılan "demokratik merkeziyetçilik" yorumu aşağı yukarı şöyleydi:

Öncelikle, herhangi bir siyasi örgütün işleyebilmesi açısından "demokrasi"nin de "merkeziyetçilik"in de çelişkili yanlarının vazgeçilmez olduğu konusunda herkes hemfikir olduğu için, "demokratik merkeziyetçilik" demokrasi ile merkeziyetçilik arasındaki çelişkinin *nihai çözümü* olarak anlaşılıyordu. Yani, o dönemin hâkim TM yorumuna uygun olarak, "demokratik merkeziyetçilik" hem demokrasiyi hem de merkeziyetçiliği "daha yüksek bir düzeyde bir arada tutan" Hegelvari bir *Aufhebung* gibi anlaşılıyordu. İkinci olarak, eğer TM gerçekten toplumun ve tarihin bilimiyse ve eğer komünist partilerin liderleri bu bilimin ayrıntılarını ve inceliklerini en iyi bilenlerse –ki öyleydiler, yoksa lider olmazlardı ("demokratik merkeziyetçilik"in "demokratik" kısmı bunu güvenceye alıyordu)– o zaman bütün önemli kararları vermekle yetkili olanlar da tanım gereği onlardı.

Tabii bu yorum, teori ne kadar bilimsel olursa olsun siyasi pratiğin yine de teoriye indirgenemeyeceğini gözden kaçırıyor. Bahsettiğimiz siyasi kararın teorik çıplaklığına ve hiçbir güvenceye dayanmamasına alan tanıyan da işte bu indirgenemezlik. Durum böyle olunca, demokratik merkeziyetçilik hiçbir şeyin "çözümü" *olamaz*. Aksine, demokratik merkeziyetçilik, kendisinin iki *zorunlu* boyutu arasındaki zorunlu gerilimin ilkesel açıdan bile *teorik olarak çözülemeyeceğini* anlatan bir kavram olarak anlaşılmalı sadece. Bu gerilimle başetmek, sadece siyasi pratiğin ilgili siyasi karar aracılığıyla yapabileceği bir şeydir. "Demokrasi"ye mi "merkeziyetçilik"e mi öncelik verileceği konusundaki bu karar her yeni konjonktürde bir kez daha verilmelidir; dolayısıyla, her seferinde o sonsuz sorumluluğu ister istemez tekrar üstüne almak zorundadır. Asla devredilemez olmak, bu tür bir sorumluluğun "öz"ünde yer alan bir özelliktir. Herkes bu kararı kendi başına vermek, riski kendi üzerine almak ve bedelini kendi ödemek durumundadır.

Tabii verili bir siyasi kararın teorik çıplaklığı onu teorik tahlilden yahut eleştiriden muaf kılmaz. Belli bir kararın niçin verilmiş olduğu konusunda sebepler öne sürmekten, özellikle de her şey olup bittikten sonra bu kararın doğruluğu üzerine değerlendirmeler yapmaktan hiçbir şey alıkoymaz bizi. Teorik bir teşebbüs olarak tarihin en önemli malzemesidir bu; dolayısıyla bir "bilimsel kıta" olarak TM'nin de işidir. Yine de, her şey olup bittikten sonra bile nihai bir çözüme varılamayacaktır. Bütün tarihsel değerlendirmeler geçici olmaya mahkûmdur çünkü olayların gelecekteki akışı o sırada etkin olup da gözden saklı kalmış faktörleri açığa çıkarabilir; bunların ortaya çıkması önceki değerlendirmelerin düzeltilemeyecek derecede hatalı ve hatta tamamen yanlış yollarda olduğunu göstererek bu değerlendirmelerin kökünden değişmesine yol açabilir. Bir örnek verecek olursak, Sovyet imparatorluğunun 1989'daki çöküşü, bizi Ekim Devrimi'nin kendisi de dahil 1917'den beri meydana gelmiş her şeyi tarihsel olarak yeniden değerlendirmeye *zorunlu* kılıyor.

Güncel bir siyasi kararın geleceğin olanaklarını sınırladığı, bu şekilde sınırlanmış bir geleceğin de geriye dönük olarak bizim geçmiş anlayışımızı belirlediği tuhaf bir zamansal diyalektik söz konusu burada. Söz konusu karar bir şekilde geçmişe dair belirli bir değerlendirmeye dayanmak durumunda olduğuna göre, aynı zamanda kararın doğruluğunu da belirleyecektir bu gelecek. Keza, hem sonsuz olan, tarihsel ve teorik bir bilgi taşıyan, hem de teorik açıdan çıplak ve özü açısından temelsiz olan o sorumluluğu, tarihe karşı sorumluluğu da belirleyecektir. Hem ileriye hem de geriye doğru uzanan bu sorumluluk, böyle bir kararda kaçınılmaz olarak yer alacaktır. Sonuçta, bu girift zamansal diyalektik TM'nin şerh düşmemiz gereken bir başka yanına, biraz daha yakından bakmamızı gerektiriyor. Böylece, TM'nin kendi "nihai" siyasi amacıyla ilişkisine gelmiş oluyoruz.

4. *Tarihsel Maddecilik, Komünizm ve Tarihsel Zaman*

TM başından beri uzun vadeli bir siyasi projeye sıkı sıkıya eklemlenmişti. Bilindiği üzere bu proje, "nihai" amacı "komünist toplum"u kurmak olan uluslararası komünist hareketin sürdürdüğü projedir. Marx'ın çok açık bir şekilde ortaya koyduğu bazı nedenlerden ötürü "komünist toplum"un somut bir tarifini yapmak anlamsız olacaktır; zaten pek az kişi böyle bir şeye kalkışmıştır. Ne olursa olsun, "komünist toplum" fikrinin komünist hareket içerisinde oynadığı rol son derece önemliydi: Ciddi bireysel riskler taşıyan zorlu bir mücadeleye ileriye dönük esaslı bir beklenti olmadan kimse kalkışmayacağına göre, "komünist toplum" fikri bu idealin yerini tutuyordu. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, bahsettiğimiz projenin ve hareketin olmazsa olmaz aşkın unsurunu, Fredric Jameson'ın deyişiyle zorunlu ütopik unsurunu "komünist toplum" fikri oluşturuyordu. "Komünist toplum" idealinin sağlayabileceği o özel kuvvet olmadan komünist hareket zaman zaman sahip olduğu muazzam güçleri bir araya getiremez, bunca alicenaplık ve vefa gösteremez, bütün o kahramanlığı ve tamamen gönüllü fedakârlığı ortaya çıkaramazdı. Bu muazzam gücü anlayabilmek için kanımca TM'ye atfedilen *bilimsel statünün* adı geçen unsuru sağlamlaştırıcı etkisini de saymak gerekiyor: TM'ye göre komünist toplum sadece bir rüya değil, uzun vadede de olsa ulaşılacak *siyasi olarak mümkün* bir amaçtı.

Ancak dışardan öyle görünmese de, bu ütopik boyut mutlu bir geleceğe *değil*, eziyetle dolu bir *geçmişe* işaret ediyor. Bunun nedenini daha iyi görebilmek için Milan Kundera'nın aslında TM'yle bir ilgisi olmayan bir pasajına bakabiliriz:

> İnsanlar sürekli daha iyi bir gelecek yaratmak istediklerini haykırıyorlar. Doğru değil bu. Gelecek kimseyi ilgilendirmeyen, kayıtsız duran bir boşluk. Geçmiş ise hayat dolu, bizi rahatsız etmeye, bize meydan okumaya, hakaret etmeye, kendisini parçalamaya ya da yeniden renklendirmeye kışkırtmak üzere her zaman orada duruyor. İnsanların geleceğin efendisi olmayı istemelerinin tek sebebi geçmişi değiştirebilmek (*Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*, aktaran Nehamas, 1985, s. 170).[8]

Buradaki konumuza dönecek olursak Walter Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"ine (Benjamin, 1969) göz atmak yerinde olacaktır. TM'nin içerisindeki ütopik unsurun işlevini inceleyen Benjamin, komünist hareketin ezilenlerin "Mesiyanik gücü" ile harekete geçtiğini tespit eder. Ve bu "Mesiyanik

8. Nietzsche felsefesinin Nehamas tarafından yapılan ahlaki –daha doğrusu estetik– yorumu, özellikle de Pindaros'çu "kendi olma" veya "ebedi dönüş" gibi fikirler, şüphesiz azımsanmayacak değişikliklerle, bu makalede takip edilen doğrultularla uyumlu bir şekilde yeniden yorumlanabilir. Bu bağlamda bkz. Baltas, 1987a (Yunanca).

güç"ün aslında geçmişe dönük bir güç olduğunu, çünkü *geçmişi kurtaran* bir güç olduğunu açıklayarak devam eder:

> Sosyal Demokrasi işçi sınıfı için gelecek kuşakların kurtarıcısı rolünü yeterli sayarak, ona güç veren en büyük kaynaklardan birini kuruttu. Bu eğitim sınıfa hem nefreti hem de fedakârlık duygusunu unutturdu. Çünkü her iki duygu da, *köleleştirilmiş atalarımızın imgesiyle beslenir, torunlarımızın kurtarılması idealiyle değil* (*A.g.e.*, XII. Tez, vurgular benim).

Öyleyse "komünist toplum" adalet ve özgürlüğün istisnasız hâkim olduğu, en cömert ideallerimize layık, çocuklarımızın ve torunlarımızın içinde yaşayabileceği gelecek bir topluma dair bizim oluşturduğumuz imaj olabilir pekâlâ. Ama eğer bu toplum geçmişteki bütün mücadeleleri, adına dökülmüş bütün kanı ve yapılan fedakârlıkları geri kazanmazsa, kendi geçmişini en derin düzeyde meşrulaştırmazsa o zaman bu toplum adil ve özgür olmayacaktır, *olamaz*. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, komünist hareket sadece özgürleştirici bir geleceğin mücadelesini veren bir hareketten ibaret değildir. Daha doğrusu, özgürleştirici bir gelecek mücadelesini sürdürebilmesi, ancak aynı zamanda *geçmişi tersine çevirmek için* mücadele vermesiyle; kendi özel geçmişini, ezilenlerin geçmişini unutulmuşluktan kurtarmak ve bu geçmişin geleceğini güvenceye almak için mücadele vermesiyle mümkün olageldi hep.[9]

Bütün kıtalara ve insanlığın bütün çağlarına ait olduğu için bu geçmişin birden çok yüzü var. Buradaki TM yorumuna göre "komünist toplum" birçok şeyi birden anlatan bir kelime. Sayamayacaklarımız bir yana, Spartaküs'ün köleleri, Münzer ve Mao'nun köylüleri, Rus ve Alman işçileri, Yunan komünistleri, Cezayir'in FLN'si ve Güney Afrika Kongresi hareketi onun için mücadele verdiler; Vietnam'da, Şili'de, Arjantin'de, Nikaragua'da, San Salvador'da, Filistin'de, Türkiye'de, ABD'de, Tiyenanmen Meydanı'nda, dünyanın istisnasız her köşesinde her renkten ve kültürden insanların onun için canlarını feda ettiklerini de tarihsel olarak bize daha yakın bir dönemde yer aldıkları için biliyoruz.

Geçmişi bu şekilde kurtarmaktan bahsetmenin dindar yahut mistik bir yanı yok. Benjamin'in ondokuzuncu yüzyıl tarihini ezilenlerin bakış açısından yazma projesinin TM'nin tam da *materyalist* yönünün üstüne oturduğunu, örneğin Susan Buck-Morss (1993) ikna edici bir şekilde izah etti. Bu amaçla Benjamin ezilenlerin o inanılmaz gücünün ve cömertliğinin, bu dünyada da öbür dünyada da bir mükâfat umudu olmaksızın amaç uğruna hayatları dahil her şeyi feda etmeyi memnuniyetle göze almalarına yol açan o özel "unsur"un *maddi*

9. Tabii bu geçmiş hiçbir zaman kolayca ve basitçe "unutulamaz" çünkü hayaletimsi yanı yaşayanları rahat bırakmaz. Derrida'nın *Spectres de Marx*'ı (Marx'ın Hayaletleri) bunu mükemmel bir şekilde anlatıyor.

temelinin yerini tayin etmeye çalıştı. Benjamin'e göre, bu kadar muazzam bir güç ve cömertlik ancak *Mesiyanik* bir kuvvet diye tarif edilebilir çünkü ancak olağanüstü bir kapasiteye sahip olan bir kuvvet geçmişi kurtararak onu bütünlüğü içinde kalıcı olarak değiştirebilir.

Dolayısıyla, TM'nin "nihai" siyasi amacı "sadece" geleceğe dönük, ileride ulaşılacak bir siyasi amaç olarak anlaşılmamalıdır. Bu amacı temsil etmenin yanında, ama aynı zamanda bunu temsil edebilmek için, "komünist toplum" TM'ye özgü siyasi hareketin aşkın, ütopik unsurunu, *en azından prensipte* geçmişi kurtarma kapasitesine sahip olan unsuru oluşturur. Dolayısıyla TM'nin tarihsel zamanla ilişkisi kaçınılmaz olarak siyasi ve teoriktir; bugünü, geçmişi ve geleceği buradaki kaba taslakta ele alamayacağımız kadar karmaşık şekillerde içerir. Dahası bu "prensipte" deyişi de yeterli değildir. TM'nin siyasi ve teorik rolünü oynayabilmesi için geçmişi kurtarma kapasitesinin etkili olması gerekir. Ya da en azından etkili olmaya başlaması. Bu da bizi halihazırda belirleyici olan konjonktüre geri getiriyor.

Bu konjonktürün temel özelliklerinden biri gerek teorik gerek siyasi boyutlarıyla TM'nin dilinin, abartılı bir azımsamayla söyleyecek olursak, ezilenlerin özlemlerini yakalayamaması olarak tarif edilebilir. Hatta, geçtiğimiz 60 yıl boyunca üstünde "çalışılan" bu dil, gerçekten de, hesapta sömürüyü temelli ortadan kaldırmak üzere tarih sahnesine çıkan rejimlerin tiksindirici pratiklerinin adı haline geldi. Bu da bizi ne teorik ne de siyasi atalarımızın yüzleşmek zorunda kaldığı bir bocalamayla karşı karşıya bırakıyor: Burada bahsetmiş olduğumuz çekinceleri göz önünde bulundurduğumuzda, eğer TM'nin siyasi ve teorik boyutlarına, ondan ayrılmaz olan özgürleştirici ve kurtarıcı gücüne hâlâ inanıyorsak, TM'yi, *yeniden* ezilenlerin, TM'nin oluşumunu borçlu olduğu ve hitap edeceği düşünülen insanların aracı haline nasıl getirebiliriz? Özellikle de, TM onun uğruna en vahim zorluklara katlanmış olanlara yeniden seslenmeye nasıl başlayabilir?

Açıkçası, baştan beri vurgulamaya çalıştıklarımı belki şimdi daha kısaca tekrar etmekten başka verecek cevabım yok. Daha önce bahsettiğimiz çetrefilliklere benzeyen ama bir anlamda onlardan çok daha ağır olan bu zorlukla yüzleşmek için TM'nin *yeni baştan yazılması* lazım.[10] Bütün bugünümüz, geçmişimiz, geleceğimiz buna bağlı. TM'nin "nihai" amacıyla ilgili düştüğümüz şerh böyle bir yeniden yazma ihtiyacına önemli bir şey ekliyor. Eğer ezilenler, TM yüzünden ezilenler dahil –hatta özellikle onlar– bu yeniden yazma sürecinin si-

10. Böyle bir yeniden yazma TM'nin bilimsel statüsünü geçersiz kılmayacaktır; bütün saygın bilimlerin içinden geçmiş olduğu bir kavramsal devrim olacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, klasik mekanikten kuantum mekaniğine geçiş fiziğin yeni baştan yazılması olarak görülebilir.

yasi ve teorik boyutlarında derin özlemlerinin bir ifadesini ve geçmişlerini kurtarma vaadini bulmaya başlarlarsa, o zaman onlar da bizler de bu yeniden yazmanın *doğruluğuna* dair çok önemli bir *kritere* sahip olmuş olacağız. Bütün kriterler gibi bunun da yanlışlıkları olabilir ama böyle bir kriterin salt varlığı bile çok önemli. Çünkü bize neyi ümit edeceğimizi göstererek aslında oraya varmamız için yapmamız gerekenler hakkında da ışık tutmuş oluyor. Ancak bu uğurda benim, sizin ve hepimizin etkili olarak neler yapabileceğimiz tamamen bize kalmış bir şey. Sadece bize kalmış bir şey.

Çeviren: Ceren Belge

KAYNAKÇA

Althusser, L. (1978), " *Enfin la crise du marxisme!*", Paris: Maspero.

Benjamin, W. (1969), *Illuminations*, derleyen ve önsöz yazan Arendt, New York: Shocken Books (Türkçe'de bkz. *Son Bakışta Aşk*, yay. haz. Nurdan Gürbilek, Metis, 1993: 46).

Buck-Morss, S. (1993), *The Dialectics of Seeing*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Baltas, A. (1986), "La confutabilità del materialismo storico e la strutura della pratica politica", *Nuova Civiltà delle Machine*, no. 3/4: 21-35.

—— (1987a), "Communism or Nonsense? I with N(ehamas's) N(ietsche) for C(ommunism)", *O Politis*, no. 75: 20-26 (Yunanca).

—— (1988), "The Structure of Physics as a Science", *Theory and Experiment* içinde, der. D. Batens ve J. P. van Bendegem, D. Reidel, 207-25.

—— (1987b), "Ideological 'Assumptions' in Physics: Social Determinations of Internal Structures", *PSA 1986* içinde, cilt 2, der. A. Fine ve P. Machamer, 130-51. East Lansing, Michigan: Philosophy of Science Association.

—— (1996), "Louis Althusser: The Dialectics of Erasure and the Materialism of Silence", *Strategies*, no. 9/10: 152-94.

—— (1997), "Classifying Scientific Controversies", *Scientific Controversies* içinde, der. A. Baltas, P. Manchamer ve M. Pera, Oxford: Oxford University Press.

Derrida, J. (1990), *Limited Inc.*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Nehamas, A. (1985), *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Poulantzas, N. (1971), *Pouvoir Politique et Classes Sociales*, Paris: Maspero (Türkçesi *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Şen Süer, L. Fevzi Topaloğlu, İstanbul: Belge).

—

M. Ender Öndeş

OĞUL

Yek

../../... günü saat 09.15 sıralarında
.... Komutanlığı Nöb. Amirliği
tarafından
Askeri Savcının evi telefonla
aranarak
..... Asker Hastanesi'nde ateşli silah yaralanmasına
bağlı olarak
../../... günü hastaneye getirilen bir erin
vefat ettiğinin bildirilmesi üzerine
gerekli talimatlar
verilerek
saat 10.20'de
Askeri Savcı Yrd. Hakim ..... ile tutanak kâtibi ..... olduğu halde
Asker Hastanesi'ne
gelindi.

Dû

Ölenin ..... isimli ..... emrinde görevli bir er olduğu tesbit
edilerek
Gecikmesinde zarar umulan hallerden olduğundan
353 Sayılı Kanun'un
95/4'üncü maddesi uyarınca resen el
konuldu...

Müteveffayı tanıyan hüviyet tanığı huzura
alınarak
kimliğinin ve ifadesinin tesbitine
geçildi.
Usulen yemin
verdirilerek
tanıklık yapacağı husus
açıklanarak
musalla taşında yatan müteveffa gösterilerek
soruldu:

"Bana göstermiş olduğunuz şahsın adı ..... 'dır.
Benimle aynı birlikte görevli bir er olması nedeniyle kendisini
tanırım.
Henüz yeni geldiği için kendisini pek
tanımam.
Olay olduğunda ben görevde idim.
Görev dönüşünde bana olayı
bildirdiler.
Ben de olayı öğrenmek için hastaneye
geldim."

Sê

Harici muayeneye geçildi:
Cesedin yaklaşık 1.70 cm boyunda
65-70 kg ağırlığında
siyah gözlü
ölüm katılığı ve morluğu henüz oluşmamış
sünnetli erkek cesedi olduğu
görüldü.
Anal bölgenin muayenesinde
fiili livata bulgusuna
rastlanılamadı.

Baş bölgesinin muayenesinde
sağ fronto temporal bölgede
sol kulağın yaklaşık 4 cm üst içinden
saçlı derinin başlangıç çizgisini
takip ederek
sağ kulağın hemen üstünde bitecek şekilde
üzerinde 33 adet dikiş bulunan taze kesi
görüldü.
Alın ile saçlı derinin birleştiği yerde, orta hatta
tarif edilen dikişlerin hemen
altında
yaklaşık 4x2 cm boyutlarında
yara dudakları dikiş ipliğiyle birleştirilmiş vaziyette
muhtemel kurşun çıkış deliği
görüldü.
Üst dudağın ortasından
başlayarak
sol burun kanadının altından
sol göz alt kapağı iç tarafına
oradan da sol göz alt kapağın dış tarafına uzanan
15 adet dikiş bulunan taze kesi
görüldü
Üst dişlerin
üst kesicilerinden itibaren
sol tarafta
tamamen kırılarak dökülmesi sonucu
bulunmadığı tesbit
edildi.
Alt dudağın sol kenarından başlayıp
alt çeneye kadar uzanıp
buradan sol kulak memesinin 2 cm altına
sağda korpus mandibula hizasına kadar uzanan
üzerinde 21 dikiş bulunan
ters T şeklinde taze kesi izleri
görüldü.

Bu kesinin sağ tarafında
yara dudakları etrafında
yaklaşık 0.5 cm kalınlığında
siyah renkli yanık izi
görüldü.
Burası
muhtemel kurşun giriş deliği olarak
düşünüldü.
Kurşunun,
tarif edilen giriş deliğinden
girdikten sonra
mandibula
ağız tabanı
damak maksillayı parçalayarak
frontal bölgeden çıktığı tesbit
edildi.
Kesin ölüm sebebi
ateşli silah yaralanmasına bağlı
yaygın organ ve beyin hasarı sonucunda
solunum ve dolaşım yetmezliği olarak
belirlendi.
Bundan dolayı
klasik otopsi işlemine gerek
görülmedi.
Başlıca bir işleme gerek kalmadığından
ölü harici muayenesine son
verildi.

Aralık 97

EDEBİYATTA ŞİMDİKİ ZAMAN*

Ernst Bloch

Size çevreyi göstermemi istiyorsanız, önce çatıya çıkmalısınız.
Goethe, *Batı-Doğu Divanı*

Günü Gününe

Günü gününe yaşamak kolaydır. Bütün miskinlerin yaptığı budur; doğal olarak, en sonunda köşelerine çekilip, kendilerine sunulanların rahatça keyfini çıkaranların da. Günler ne kadar olaylarla dolu geçerse o kadar iyidir, bu yolla daha önce olanları kolaylıkla unutabilir, birbiriyle bağlantısız izlenimleri özellikle yeni bir açıdan, işlenmemiş, ham haliyle kavrayabilirsiniz. İnsan nasıl dikkatsizce, olanlardan tümüyle kopuk, tümüyle yüzeysel bir yaşam sürdürebiliyorsa, endişe duymaksızın kolayca ve yüzeysel bir biçimde kendisini güne kaptırması da mümkündür. Hem sonra, gün boyunca olanları, her gün yeniden, seçip eleriz. Güne ilişkin seçme-eleme hiçbir çaba gerektirmeseydi, her gün o kadar çok sayıda gazete çıkmazdı. Bununla birlikte, iyi şeyler zaman alır ve bunlardan bir kısmına gazetelerde, en azından klişelerle dolu olmayanlarında, yer verilmesi gerekir. Ve belirli bir süre geçmesi, bir şeyle aranıza mesafe girmesini, onu daha iyi görmenizi sağlar.

Uzaklığın Eksikliğinden Kaynaklanan Bir Gölge

Çünkü mesafe olmaksızın, bir durumun tam içindeyken, o durumun deneyimini yaşamanız bile olanaksızdır; hele yaşadığınızı temsil etmeniz, onu doğru bir biçimde sunmanız –bu temsil ya da sunumun genel bir görüşü ortaya koyması gerektiği de düşünülürse– hiç olanaklı değildir. Genel olarak, şunu söyleyebiliriz: Yakın olmak meseleleri zorlaştırır; herhangi bir şey çok yakınınızdaysa, sizi körleştirir, en azından dilinize ket vurur. Ne var ki, kesin çizgili, doğru-

* Bloch'un ilk kez 1956'da yayımlanan bu yazısı *The Utopian Function of Art and Literature* (MIT Press, 3. basım, 1993) adlı derlemeden alınarak çevrilmiştir.

dan bir deneyim için, uzaklıktan bütünüyle yoksun, hâlâ karanlıkta bir "tam şimdi" olarak duran dolaysız an için, yalnızca belirli bir anlamda doğrudur bu. Ama benzersiz doğrudanlığıyla anın bu karanlığı, daha dolayımlanmış bir "tam-şimdi" için geçerli değildir; böyle düşünülmüş bir şimdi, farklı bir nitelik taşır: İster evde, ister kamusal alanda, ister siyaset alanında, ister başka bir alanda olsun, adına "şimdiki zaman" denen belirli bir deneyimdir bu. Gene de, dolaysız yakınlığın karanlığından bir şeyler, daha çok dolayımlanmış, zorunlu olarak daha geniş süreye yayılmış şimdiki zamana –eğer aradaki farklılık netleşmişse– taşınır. Bir başka deyişle, o deneyimi temsil etmek daha zor hale gelir (çok geride kalmış, maziye mal olmuş zamanların betimlenmesine oranla). Cephedekilerden biri olarak zorluğu görmemeniz, o zorluğu ortadan kaldırmaz. Tam tersine, bu durumda en önemli noktayı kaçırmış olursunuz: Yakınlığın yol açtığı zorluğu Marksist bir yolla aşmaya başlamak. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, *betimleme*'den söz ediyoruz burada, yoksa hatırlamadan değil, hatta şimdilik, durumun analizinden ve anın gereksinimlerinin belirlediği eylemden, bu Marksçı analizin yönlendirip olanaklı kıldığı eylemden bile değil. *Biçim verilmiş bir zaman parçası*'ndan (*Zeitstück geformter Art*) söz ediyoruz. Bugün böyle bir zaman parçası, durumun belirli bir analizini her zaman olduğundan çok daha fazla öngörür; bu ikisi, biçimlendirilmiş zaman dilimiyle analiz, hiç şüphe yok ki, örtüşmüyorlardır. Yazıyor bile olsalar, sonuna dek yakınlıkta herhangi bir güçlük görmeyenler, sanatçı olmayanlardır yalnızca; bir de genç sanatçılar, başlangıçta, gerçek bir devrimci tutumla çağlarına savaş ilan ettiklerinde ya da tam tersine iyi bir çağa mutlak olumlu bir tarzda yaklaştıklarında, mesafe eksikliği nedeniyle gölgeyi fark etmezler. Yirmi beş yaşındaki Mayakovski, yirmi sekiz yaşındaki Prokofiev'e bir yolculukta okuması için *Savaş ve Barış*'ı verdiğinde ve kitaba "Evrenin şiir bölümü başkanından, evrenin müzik bölümü başkanına" sözlerini yazdığında, mağrur bir *Sturm und Drang* yeni bir çağla harika bir şekilde örtüşmüştü; yakından bağlantılıydı o çağa ve uygun düşüyordu. Ama somut tam-şimdi sorunu uzun vadede önemini hiç yitirmedi. Manzara resmi alanında, bu sorun şu anlama geliyordu: "Ön plan" nerede sona erip, "manzara" nerede başlar? Şiirde, özellikle odaklanmış bir yaratıcı güç demekti bu. Göreceğimiz gibi, bunun sanatsal gerçekleştirimi, eleştirel ya da ütopyacı olan veya bu iki unsuru birleştiren çok özel bir aracı gerektirir. Boyutları açısından güncel malzeme çok büyük olduğunda, ancak ağır bir bedel ödeyerek ilerleme sağlanabildiğinde, zamansal mesafe hep bir gereklilik olmuştur. Birinci Dünya Savaşı üzerine yazılmış, pek kapsamlı olmayan romanlarda bile savaş zamanıyla arada on yıllık bir uzaklığa gereksinme duyuluyordu. Bütün *çağ romanlarının* (*Zeitroman*) en kapsamlısı olan *Savaş ve Barış*'ın bu kadar yeni olabilmesi, "tarihi roman"a bu kadar az benzemesi, yarım yüzyıllık bir mesafe sayesindeydi. Ama malzemesiyle eşzamanlı olarak yazılan

Anna Karenina'yı da unutmamak gerekir. Aslında, geçmişte kusursuz eşzamanlı hikâyelerin, romanların, oyunların sayısı görece daha fazlaydı. Ne var ki, bu eserler için de yakınlığın yarattığı zorluk söz konusuydu; bu yakınlık işi zorlaştırıyordu, ama zorluk derecesi yazarın yaratıcılığına, toplumsal malzemenin gücüne ve saydamlığına göre değişiklik gösteriyordu. Gene de, şimdiki zamanın vasat bir temsili bile etkiliydi ve *Simplicius Simplicissimus* gibi önemli bir eserin Otuz Yıl Savaşları ile savaş sonrası döneme ışık tutması, hatta o dönemi alaya alması için, çok fazla mesafeye gereksinimi olmamıştı. "İnsan yaşamını tam ortasından yakala, yakaladığın her ne ise ilginç olduğunu göreceksin." Gerçekçi olmakla kalmayıp, zamanı nasıl kullanmak gerektiğinin de bilincinde olan bu deyiş çok zekice. Yalnızca halihazırdaki çağ romanlarının zayıf yapısı değil, geçmiş romanların sağlam yapısı da bu sözü doğruluyor. Bu noktayla ilgili olarak: Yakınlık hangi durumlarda yaratıcı olmayı zorlaştırır ve birçok durumda bu güçlük nasıl büyük bir beceriyle aşılmıştır? Yakınlığın eseri güçlendiren bir unsur haline gelebilmesi için, hangi yazarlık tutumlarının ve gerçekten güncel olan şeye ilişkin hangi koşulların özellikle geliştirilmesi ve tanınması gerekir? Şimdi, özellikle ikinci soruyu ele alacağız. Konuyu bir gözden geçirelim. Şiir, yalnıza geçmişin boş uzamında gömülü değildir.

Yaşadığınız Günün Nabzını Tutun

Zamanı gözeterek yazmak, yaşama göre yazmakla aynı şey değildir; çünkü günün nabzını tutar görünen birçok insan aslında gerçekten olanları değil, yalnızca pazarlanabilir olanları duymuştur. Ve bazı yazarlar gerçek meseleler yerine yaygın olarak kabul edilen inançları betimledikleri içindir ki okurlar bir çağ romanı olduğu yanılsamasına kapılabilmişlerdir – eğlendirici bir biçimde belki, ama elbette kısa ömürlü olarak. Bir kez daha belirtelim: Sıradan yazar bozuntularından söz etmiyoruz. Onlar güncel olmayan meseleler üzerine yazsalardı da, başarısız olurlardı. Bu yüzden, ele aldığımız sorunun bir parçası değiller. Gutzkow, Spielhagen, Freytag gibi yazarlara, adları günümüze kalan ama çok emek verdikleri çağ romanında başarısızlığa uğramış eski yazarlara baktığımızda, göz önünde bulundurmamız gereken şey onların ikinci ya da üçüncü sınıf yetenekleri değil, onlar açısından çok önemli olan, ama yarım-yeteneklerinden ötürü fark etmedikleri, kullanmadıkları, biçim vermedikleri şeylerdir. Gutzkow hep dönem romanları yazmış, dokuz ciltlik bir yapıt bırakmıştır (*Die Ritter vom Geiste*, 1850; *Der Zauberer von Rom*, 1858); Spielhagen liberal, yaşadığı güne uyan bir mücadeleciydi (*Problematische Naturen*, 1860); Freytag yalnızca liberaldi (*Soll und Haben*, 1860) ve toplumsal bir amacı vardı; bu amaç "iş başındaki Alman halkını incelemek"ti (kendisi bir zanaatkâr olan Freytag, işçileri bu

incelemenin dışında tutmuştur). Bu romanların hepsi vasat bile denemeyecek kadar kötüydü, çok geç bir tarihte Goethe'nin üslubunu taklit etmeye çalışan Immermann'ın güncel romanlarından (*Die Epigonen*, 1836; ve daha önemli eseri *Münchhausen*, 1838) bile kötü. Gutzkow, Spielhagen ve Freytag da Immermann'ın yapmaya çalıştığı şeyi denediler, üstelik daha gelenekçi bir tarzda. Daha güçlü bir yazar olan Immermann yaşadığı dönemin yalnızca vasat, çoğunlukla netlikten uzak bir resmini çizebiliyordu; gene de eserleri, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, böyle bir başarısızlığın nasıl yeteneğin biçimsel boyutundan, hatta dönemin malzemesinin büyüklüğünden (geçerliliğinden, saydamlığından) görece bağımsız olduğunu açığa çıkarıyordu. Elbette, toplumsal yükselme dönemleri toplumsal çöküş dönemlerine göre daha verimli malzeme sağlarlar; her ne kadar çöküş toplumlarında hayat daha hızlı aksa, bu yüzden gözlemcinin gözünden kaçma olasılığı daha büyük olsa da. Gene açık olan bir nokta da, olgun, gelişmiş dönemlerin belirli "ön planlar" içermesidir, üstelik işi kolaylaştıran bir unsur da bu "ön planlar"ın zaten birer "manzara" halini almış olmasıdır. Bu yüzden, söz konusu manzaraların hemen konu olarak işlenmesi, betimlenmesi mümkündür. Alman kapitalist filistenlik döneminde, kendisi de bir filisten olan Freytag bu çağa uymuştur; zaten sıradan günlük yaşamın yüzeyselliğini azaltacak herhangi bir şey de mevcut değildir. Ama filisten olmayan ve klasisizmin büyük ruhuna yaklaşmak isteyen Immermann, döneminin Alman burjuva yaşamında oldukça hareketli meseleler görmüştür: dumanı tüten bacalar, sanayileşmenin başlaması, Prusya feodalizminin dargörüşlülüğü ve gericiliğinin yanı sıra devasa bir burjuvazi. Immermann, *Junges Deutschland* (Genç Almanya) grubunun, hatta daha iyilerinin isyan halinde oldukları döneminin yazınsal taklitçilik ve asalaklığını betimlemiştir. Bu dönem, Herwegh'in görüşünün –salt şiir günleri geride kalmıştır, şimdi büyük bir hırsla çalışma zamanıdır– duyulmaya başlandığı bir dönemdi. Ne var ki, yakınmalarına karşın Immermann, daha sonra farklı koşullarda Raabe'de de göreceğimiz üzere, çevresindeki hastalıklı atmosferin ötesine, kapitalist "aldatma ruhu"nun, feodal "kokuşmuşluk"un dışsallaştırılmış antikapitalist imgelerinin ötesine pek geçememiştir. *Münchhausen*'e yerleştirdiği düşüncelerden birinde şöyle seslenir Immermann: "Günümüz gemisinin seyrettiği akıntıyı adlandırabilecek olan var mı?" Ama toplum bilimlerinin getirdiği içgörünün olmayışı da söz konusuydu, bu dönemde toplum bilimlerinin henüz varlık kazanmamış olması bu tür "akıntı"larda değişiklikler yapmaktan alıkoyuyordu insanı. Bilindiği üzere, büyük Balzac bile Fransa'nın son derece gelişmiş kapitalizminin ortasında "akıntı"yı anlamamıştı. Üstelik, Balzac devrim sonrası Fransa'sının tefecilerine ve sömürücülerine karşı olmasına rağmen, romantik bir anti-kapitalist değil, monarşist muhafazakârlardan yana tutum alan gerici bir anti-kapitalistti. Ne var ki Balzac, giderek çöken loncalar sistemine özgü dar kafalılıktan kapitalist filis-

tenliğe yönelen Almanya'daki gibi bir burjuvaziyle karşı karşıya değildi. Bu yüzden, sanatçının gerçek bir romantik protestoda bulunması için herhangi bir neden yoktu. Balzac'ın *Enrichissez-vous* (Zenginleşin) tutumunu benzersiz bir biçimde betimlemesine, Marksist bir durum analizinin ya da "akıntı" analizinin geçerli olmadığı bir dönemde etkili iki kaynaktan destek gelmiş olmasının nedeni budur. Bu kaynaklar, *hiciv noktasına varana dek eleştiri* ile *insancıl ütopya*'ydı; aslına bakılırsa ikisi de öznel katkılar değil, toplumsal gerçeklik içinde gözlenebilecek öğelerdi. Marksizm öncesi anlamda, bu kaynaklar o Balzac'a özgü "manzarayla" birlikte dünya içinde olma, yakın yaratıcı şimdide var olma olanağını getiriyordu; bu tabloda en yakın "ön plan", özellikle burada söz ettiğimiz noktalar, dışsal bir şey olarak değil, önemli olanı gösteren anlarla birlikte yer alıyordu. Söylemek gereksiz, Freytag'ın ön planlarla ve süslemelerle amatörce uğraşmasında, o dolayımlı önemli anların bu tür yorumlanmasına hiçbir biçimde rastlanmaz (bugün, Doğu Almanya'yla ilgili günümüz romanlarında daha da kötü örnekler görüyoruz – beceriksiz ve niteliksiz örnekler). Hiciv yoluyla kavranan bir şey okurun yakın olan şeyi daha net olarak görmesini sağlar; ütopik bir biçimde kavranan bir şey –hicvin tek ölçüt olmasını önleyen bir ölçüttür bu– okurun yakınlık içinden de geniş, eksiksiz, bütünleyici bir görüş edinmesini sağlar. Şiirde, Marksizm-öncesine özgü böyle bir varoluşa-egemen-olma yeteneği (*Seinsmächtigkeit*), eleştirel gerçekçilik denen kategori altında sınıflandırılabilir. Ne var ki, gerçek ile kastedilen, ne ön plan olabilir, ne de ön planların toplamı; gerçek ile kastedilen şey akıntıdır, zamanın bu noktasındaki bu durumsal resmin maskelemediği akıntı manzarasıdır. Dönem malzemesinin Marksizmle mümkün olan anatomi ve fizyolojisi (malzeme genetik olarak dolayımlanmış biçimde içselleştirilebilsin diye) henüz yokken de geçerlidir bu.

Yakınlık her zaman güç olmadıysa, bu ikili kavrayış sayesindedir. Bu, şimdiki zamandan kaçmayan burjuva şiiri için özellikle geçerliydi. Büyük çağ yapıtlarının sayısı çoktur. Elbette, bunların aydınlatıcılık derecesi ve gerçeklere nüfuz etme düzeyleri farklıdır, ama hepsi de yalınkat gerçeklik boyutunu bir yana bırakır. Bu eserler, roman kişilerinin temel özelliklerinin belirgin biçimde belirmesini sağlar; açılan, bir karara doğru şiirsel bir tarzda yönlendirilen olay örgüleri koyarlar ortaya. Işığı bolca döküyorlardır malzemenin üzerine; şüphesiz, çoğunlukla yalnızca idealist anlamda var olan, bu yüzden de sözü edilen yetersizlikleri aydınlatamayan, onlara karşı etkili olmayan bir ışıktır bu. Roman için olduğu kadar tiyatro eserleri için de geçerlidir bu. Bu eserlerin kendi dönemleri boyunca taşıdıkları bütünsel anlamı –zaman içinde malzeme olarak da önemlerini– görmemizi engelleyen tek şey, bazılarını kuşatan o sis perdesidir. Bu *Recherches du temp actuel* [Yaşanan Döneme Dair Araştırmalar] çizgisinin daha yakın zamanlardaki örnekleri arasında *Sturm und Drang*'ın dönem eserleri, örnek yapıt *Wilhelm Meister*, Balzac, Stendhal, Flaubert, Dickens, Dosto-

yevski, Tolstoy, Gottfried Keller, deneyselci Robert Musil ve burjuva şimdiki zamanının en bilinçli romancısı Thomas Mann yer alır. Bu, çok büyük farklılıklar içeren, uzun, kapsamlı bir liste olmakla kalmayıp, birleştirici bir temayı da içermektedir: Şimdiki zamana şiirsel yoldan nasıl egemen olunması gerektiği. Bu bağlamda, Dickens örneğinde olduğu gibi ortalamanın mı, yoksa Dostoyevski örneğinde olduğu gibi uç durumun mu seçildiği önemli değildir. Durum ne olursa olsun, bu yazarlar, yirminci yüzyılın burjuva dönem romanının gittikçe artan içkin sınırlılıklarına rağmen, artan eleştiriye, idealden gittikçe daha çok söz edilir olmasına rağmen, şimdiki zamana egemen olmaya çalışmışlardır. Geç burjuva romanında toplumsal olarak belirlenmiş bakış açısı eksikliği, her iki durumda da daha çok engelin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Robert Musil ile Thomas Mann'ın (ikisinin de yapıtlarında devrimci proletarya marjinal olarak bile görülmez) eleştirel hiciv ve insancıl ütopya güçlerini kullanma konusunda daha büyük bir çaba göstermelerinin nedeni budur. Bu, burjuva dönem romanının en önemli örneği olan *Wilhelm Meister* açısından daha da geçerlidir; söz konusu yapıt, bu kadar kendine özgü bir bakış açısı yaratabilen bir edebiyat türünün elverdiği ölçüde gerçekçidir. Hiç kuşkusuz, "dönem yazgısı"nın (*Zeitschiksal*) analitik olarak anlaşılması, bu örnekte de kendini göstermez. Ama gerek eleştirel hicvin, gerek ütopyanın gerçek izdüşümleri bu romanda yerlerini almıştır. Şimdiki zamana egemen olma yönündeki girişim, iş yaşamına önemli ölçüde girmeksizin olanaksızdı, burjuvazi bu dönemde serpilme aşamasında olduğundan, halka yalnızca estetik eğitimin değil, ekonomik bir eğitimin de verilmesi söz konusuydu. Bu, Novalis'in *Wilhelm Meister*'i reddedişinde özellikle belirgindir; Novalis bu romanı "yavan ve yeni" olarak nitelendirmiş ve "romantik olanı, doğanın şiirini, mucizevi yönü" kaçırdığını söylemişti. Kızgın tarafların yürüttüğü bir polemiktir bu, ama çıkış noktasını ütopyanın romantik bir tanımlanmasından almıştır: Geriye dönük, *Heinrich von Ofterdingen*'in mavi ufkundan bakarak yapılmış bir tanımlamadan. Hafifçe güçlendirilmiş bir Tasso, bir kez daha Antonio ile tartışıyordur, sanki onun "Halep ordaysa arşın burda" çağrısı her zaman düşe ihanetmiş gibi. Gene de, *Wilhelm Meister*'deki ütopyacı öğenin (yakından bağlantılı idealist öğeyle birlikte) yalnızca kanatlara değil, yere basan tabanlara da sahip olmak istediğini söylemek çok daha doğru olur; Bacon'ın tavsiyesine göre, her iki öğenin de, özellikle idealist öğenin bu dünyada durabilmesi, etki gösterebilmesi ve dolayımlanabilmesi için, bir parça yönlendirmeye gereksinmesi vardı. *Wilhelm Meister*'deki güncel dünya elbette sınırlıdır, hatta süzgeçten geçirilmiştir. İnsanın maddi sorunları her yerde bulabilmesi olanaksızdır. Elbette, eserde toplumun alt kesimleri görülmez. Olay örgüsünde yalnızca hali vakti yerinde yurttaşlar, zengin soylu sınıfı vardır (kendi rüyası hariç, Mignon ve Harfner'le ilgili Mavi Çiçek rüyası hariç). Bu yüzden, "ada" ütopyası ya da "pedagojik bölge"

ütopyası, en azından başlangıçta, eylemleri ile ahlaki değerleri yüceltilen yüksek sınıflardan bir elitle sınırlıydı. Ne var ki, daha önce belirtildiği gibi, var olan unsurların gerçek direnci olmaksızın, bir başka deyişle kapitalist açıdan geri olmayan ama gene de feodal koşullarının aşındırdığı bir Almanya'da gerçekleşmemiştir bu. Ne olursa olsun, o dönemin dişe dokunur her eleştirisi, özellikle *Wilhelm Meister*'de, olası daha iyi bir dünya bilincinin ürünüydü ve bu bilinçteki kabul edilebilir her şey de güncel eğilimlerden, en azından uzun vadede insanların yurttaşlaşması (bunlar dışarıda bırakılmış olsalar da) sonucunu doğuran eğilimlerinden kaynaklanıyordu. Goethe'nin güncel eğilimleri sanayiye doğru bir gidiş olarak yorumlayıp, bunları manevi ve düşünsel örgütlere doğru yönlendirdiği andan başlayarak, *Wilhelm Meister*'de epey Saint-Simonculuk vardı zaten. Yalnız *Wilhelm Meister'in Yolculuk Yılları*'nda, yani toplumsal saygınlığın kazanılmış olduğu dönemde değil, *Wilhelm Meister'in Öğrencilik Yılları*'nda da başlangıçları görülen bir şeydi bu. Elbette, dönem romanının özellikle bu örneği göz önünde tutulduğunda, yalnıza hicivci eleştiri ve insancıl ütopya, o zamandan beri geliştirilmiş olan şimdiki zaman imgesine egemen olmakta yetersiz kalır – dönemin güncel eğilimlerini güçlü bir duygu ile sezinleyen yapıtlarda bile görülür bu yetersizlik. Elbette, hicvin tümüyle nesnel bir biçimde uygun düştüğü dönemler vardır (Roma İmparatorluğu döneminde Juvenalis'in *Difficile satiram non scribere* [hiciv yazmamak zor] sözünün anlamı budur); ütopyacı idealin son derece gerçekçi bir çizgiyle belirdiği zamanlar da vardır (bütün *Incipit vita nova* [yeni yaşam başlıyor] dönemleri böyledir). İçinde bulunduğumuz çağ da kızgın yüzlerle ve tan kızıllığıyla dolup taşan bu dönemler arasında yer aldığı halde, sonuçta ortaya çıkan akımlara, yani *durumun ve eğilimin ekonomik, nedensel analizine* ilişkin anlayışın yapıta yedirilmesine en çok karşı çıkan çağlardan biridir. Oysa ancak bu analiz, hicve dönüşen eleştiriyi gerçekten keskin bir şeye başarıyla dönüştürebilecek, bir başka deyişle onu belirtilerin yüzeyi ötesine götürüp ütopyayı somut hale getirebilecektir. Daha önce gördüğümüz gibi, güncel ön plana –şimdi ve buradaya ilişkin manzaranın çok uzakta olmadığı ön plana– edebiyat yoluyla egemen olmayı sağlayan unsurlar yalnızca hiciv ile ütopya olmuştur. Ne var ki, yalnızca Marksizm ve öncelikle Marksizmle örtüşüp anlatımını Marksizmde bulan gerçek *Incipit vita nova* dönemi, toplumsal koşullara bağlı bakış açısı eksikliğini ortadan kaldırabilir. Yükselen burjuvazi döneminde, bu bakış açısı eksikliği, *Wilhelm Meister*'de de, az çok soyut ideallerin oluşumuna izin vermiştir yalnızca. Ve burjuvazinin çöküşünün başladığı, Keller'in çağının çok güzel betimlenmiş resimlerini –gerçek ya da en azından görünüşte gerçek ulusal demokrasiyi ve o demokrasinin çağrıştırdığı sözde beklentiyi de içeren resimlerini– henüz çizebildiği bir zamanda, yapıt *Martin Salander*'in hüznüyle sona eriyordu. Üstelik, insanın belirtilerin ardında bir şimdinin var olduğuna inanması için gerekli an-

layış –sınıf bilinci anlamında– yoktu.

Şu ana kadar romanlardan söz ettim, ama Marx ile Engels'in neredeyse dolayımlanması olanaksız şimdiki zamanlarını kavramada ortaya koydukları gerçekten aydınlatıcı analizleriyle karşılaştırılabilecek hiçbir şey yoktur burjuva *biliminde*. Tarihsel olarak, Marx ile Engels bunu *On Sekiz Brumaire*'de, felsefi olarak da *Komünist Manifesto*'da yapmışlardır. Öte yandan, günümüzde toplumcu yönelimli edebiyatta, güncelin gerçekten tek gerçek şairleri (*Realpoeten*) olan Gorki ve daha sonra Brecht dışında onların analizlerine denk düşebilecek örneklerin olmadığı açıktır. Gorki örneğinde bu, yazar proleter devrimci mücadelenin ve yoksul Rus köylülerinin bilinçli, aktif örgütleyicisi haline geldikten sonra gerçekleşmiştir. Ama komünist Brecht'in siyasal tiyatrosu, *Sturm und Drang* dönemindeki şoka benzer bir şokla kendini göstermiştir. Ne var ki, atılacak bir sonraki adımı aydınlatma girişimi içindeki, yabancılaşmış ve didaktik bir öğretim fırtınası gibiydi bu yapıt. Eleştirel hiciv ve ütopya ancak şiirsel sürecin bir parçası haline gelerek Marksist netlik yoluyla varoluşa şiir düzeyinde egemen olurlar. Burada netlik, sadece gelecek beş yıllık plana yol gösterecek sokak lambaları kadar kısa erimli olmakla yetinemez. Netlik, burada, eleştiriyle ütopyayı eskiden olan ve şimdi de süren doğrudanlıktan koparır. Böylece, yeteneğin pırıltısını koruyan gerçek yapıt ortaya çıkar.

Farklı Zamanlarda Özgül Şimdi

Şimdi (*Jetzt*), her zaman, her günün içinden ilerler ve kendini ileri atar. Sürelerin o en kısası, meydana gelen her şeyde kendi nabzını duyurur ve kapıyı çalar. Ama her şimdiki zaman ona kapı açmaz. Gerçek dürtüler, toplumsal olarak yönlendirici itkiler, her şimdiki zamanda o taze ve yaşamsal nabızlarını duyurmazlar. Şimdiye ve tam o anda kapının önünde duran, daha önce hiç "içeri girmemiş" olan bir sonraki şimdiye zamanların hepsi açılmaz. Yolculuğunda yüklendiği ve yöneldiği içeriği üzerinden atmamıştır. Bu içerik, en iyi durumda bile, bölük pörçük biçimde gelmiş, daha dolu bir varoluşun (*Da-Sein*) taksitleri olarak ortaya çıkmıştır ancak. Açıktır ki, ileri atılan şimdi adını verdiğimiz şey bütün var olanlar içindeki eğilimlerden, bu eğilimlerin zamanın seyrine yansıtılması ve o seyir içinde parçacıklara ayrışmasından başka bir şey değildir. Ama bu yansıtmada yalıtılmış olan "zaman noktası", *tarihsel olarak* yaftalanmış her noktada, yakınlığı içinde görülmez olmakla kalmayıp aynı zamanda *aksayan, duraksayan* her noktada kendini son derece nesnel bir biçimde göstermeye başlar. Toplumsal ve kültürel açıdan yavan dönemler de kendi şimdiki zaman yakınlıklarında düşe kalka ilerleyip, sonra kötürümleşir, hatta boğulurlar. Bu duruma karşı gösterilen öznel tepki can sıkıntısıdır, nesnel bulgu ise görünüşte

devinimsiz ve tarihsiz olan edimlerin iç boşluğudur. Öte yandaysa, erken klasisizmin serpilen yüksek dönemleri vardır. Onlarla, onların şimdisiyle temasa geçmek, yani geçmişin şimdisinin daha dolu olup olmadığını, kendi imkânlarını daha iyi gerçekleştirmiş olup olmadığını saptamak yararlı olacaktır. Şüphesiz, ancak özgül şimdi-zaman (*Jetzt-Zeit*), örneğin bizim içinde bulunduğumuz an, güncelliğiyle o eski açılışlara uygun ise mümkündür bu. Bir başka deyişle, Victoria ya da Wilhelm döneminin "şimdiki zaman"ı gibi donup kalmazsa, halihazırdaki Batı Alman şimdimizde olduğu gibi çeşitli çehreler halinde parçalanıp sonunda nihilist hale gelmezse mümkündür. Buna karşılık, *coşku* ile *yanlılık* arasında yalnızca yükselme dönemlerinde kurulan kendiliğinden bağ, coşkuyla yanlılığı oluşturan ve buna lâyık olan şimdi-zamanı başka uyanış dönemleriyle de bağlantılı hale getirir – o uyanış dönemlerinin geçmişte ne kadar uzun sürdüğü ve tarihsel süreklilik içinde nasıl bir yer buldukları önemli değildir. Deyim yerindeyse, bir infilakla koparlar o süreklilikten. Yakınlığın Marksist ve bilimsel açıdan yanlı aydınlatılmasına eklenmesi gereken bir şey daha var –gerçi bu da Marksist bir öğedir–: Yakınlığın geçmiş zamanla (gerçi bu geçmiş aslında fiilen hâlâ sürmektedir), o geçmişin *de te fabula naratur*'u[anlatılan senin hikâyendir] ile örtüşmesi. Böylece, insanın kendi dönemine geçmiş dönemlerden, yani nesnelleştirilebilecek, gene de bizi şimdi-zaman olarak ilgilendirebilecek, dolayısıyla bizi ilgilendiren, bize yakın hale gelen dönemlerden – Spartacus, Thomas Münzer, ama aynı zamanda sadece tarihsel bir anlamda ele alınmış olmayan, hatta tarihsel bir çözüme kavuştulmamış bulunan bütün sanat yapıtları– bakması olanaklı hale gelir. Zaman zaman görüşümüzü değiştirdiğimiz böyle bir yolculuk, kültürel miras adını verdiğimiz şeyle tam olarak örtüşmez. Şu cümlelerdeki iyi bilinen, ama aynı zamanda büyük oranda keşfedilmemiş tek gerçek mirasla da örtüşmez (bu yüzden yalnızca düşünsel değildir, hatta bir alıntı, bir müze nesnesi de değildir): "Atalarınızdan miras aldıklarınızı/ Sahip olmak için onları elde edin." Elbette, gerçekten silinmez geçmiş söz konusu olduğunda elde etme diye bir şey yoktur. Geçmişteki şimdi-zaman bir mülk olamaz: Bir yardım ve uyarıdır. Tarihi romanın geçmişi yeniden canlandırdığını kabul edip buradan hareketle bu romanın amaçlanan düşünme tarzına doğru atılan bir adım olduğu gibi bir yanlış anlamadan kaçınmak gerekir. Bunun anlamı şudur: Howard Fast'ın *Spartacus*'u geçmişteki şimdiki zamanı tanınabilir kılabilir, ama eskimiş epizotlarıyla eğlendirici tarihi romanlarda bulamayız bunu. Bu romanlardan birçoğu düşünceden çok neredeyse yalnızca kaçış ve süsle ilgilidir. Walter Scott'ın ortaya koyduğu ilk örneklerdeki renkli tarihselci imgelere ya da Flaubert'in en tartışmalı yapıtı *Salammbô*'da hakikat olarak içerilen gelişimsel kesinliğe rağmen böyledir bu – ya da tam bu yüzden böyledir. Böyle bir sahih canlandırma yazarın bir geçmişe doğru ilerlemesi nedeniyle meydana gelmez (yazar böyle bir geriye gidişe ister istemez kendi şim-

disini getirir, sonuçta neredeyse keyfi bir geçmiştir bu). Daha çok, yazar geçmiş bir şimdi-zamandan bizim şimdimize yürür ve bu geçmişi silinmez bir şey olarak biçimlendirir.

Bu yolla, güç sağlanan yakınlık özellikle genişlemiş, hatta yeniden aydınlatılmış hale gelir. Gerici kafadarlar bile, geriye gittikleri için, bu konuda söyleyecek sözleri olduğunu düşünürler. Robespierre, sanki kalıntıları bugüne aitmiş gibi Aristides'i anmıştır. Kısa bir süre sonra çok sayıda Hıristiyan-Germen şövalye taklidi ortalığı sarmıştır. Kendi içinde tamamıyla romantiklikten uzak olan büyük sermaye henüz ölmemiş olduğu için de, bu taklitler bugün hâlâ mutluluk içinde yaşamaktadırlar. Ama şimdiki zamanın sahih genişlemesi, özgün olanın sahteyle ilişkisi gibi değildir; Karolenj Batı olarak *Montanunion* (Avrupa Kömür ve Çelik Birliği) öyle gülünç derecede yanlıştır ki, sahih bağlantı noktalarını bile taklit etmez. Sahih şimdi-zamanın örtüşmeleri, biçim ve içerik olarak münhasıran geçmişin içindeki geleceğe, henüz olmamış olana, süreç halinde olana gönderme yapar. Orada bastırılmışı, kesintiye uğramışı, silinemez olanı buluruz; biz onun üzerine kapanırken, o da daha iyi bir biçimde gelişmek üzere öne atılır. "Böylece ötekiler değişik bir biçimde geri döner, ölüler geri döner, eylemleri bizimle bir kez daha bütünleşmek ister. Münzer birden duruvermiş, ama gene de en uç noktaya kadar gitmek istemiştir. Onu aktif olarak inceleyen herkes böylece çok hızlı yaşanmış ve uzaklaşılamamış bir olaya oranla, şimdiye ve onunla ilişkili kesinliğe, daha sağlam, daha gözlemlenebilir tarzda sahiptir. Her şeyden önemlisi, Münzer üretken anlamıyla tarihtir; o, davası ve kayda değer bütün geçmiş şeyler, bizi minnettar bırakacak, bizi coşturacak, bizim için düşünülenleri hep daha çok destekleyecek şekilde ayarlanmıştır" (Bloch, *Thomas Münzler als Theologe der Revolution* [Devrim İlahiyatçısı Olarak Münzler], 1921, s. 13). Bu tür "gelenek"e göre, bütün tarihsel kaygılar ancak tarihin şimdi-zamanında yaşamak ister ve yaşayabilirler, ancak ona tanıklık etmek ister ve edebilirler – aramak, yitmek, ve belki de bulmaktan (*Vor-Finden*) kaynaklanan bir uyarıdır bu. Bütün bunlar, Walter Benjamin'in son yapıtlarında şimdi-zamana (*Jetztzeit*) adadığı son derece önemli değerlendirmelerle de ilgilidir. Burada güncellik yalnızca bir postüla haline gelir, ama elbette alışılagelmiş anlamıyla, zamandizinsel olarak güncel anlamıyla değil, birikmiş felsefi yükle dolu o daha çarpıcı tarihsel anlamıyla. H. H. Holz, gerçek felsefi tarihin artık çizgisel zaman içinde yer almadığını, belli bir perspektiften bakıldığında şimdinin çevresini saran halkalardan oluşan bir tür eşmerkezli zaman olduğunu belirterek doğru şekilde ortaya koymuştur bunu. Benjamin'in sözleriyle: "Bayram günleri olarak, anma günleri olarak tekrar tekrar karşımıza çıkan aslında hep aynı gündür." Devrimci, tarihsel maddeci, "tarihselcilik batakhanesindeki 'evvel zaman içinde' adlı fahişeyle gücünü tüketmeyi başkalarına bırakır. Sahip olduğu kuvvetlerin efendisi olarak kalır: Erkekliğini tarihin

sürekliliğini parçalamaya saklar... Yaşadığı dönemin, geçmişteki belli bir dönemle oluşturduğu kümenin farkına varır. Böylece kurulan bugün (*Gegenwart*) kavramı, içinde mesiyanik zaman kırıntılarının uçuştuğu 'şimdi'nin zamanı'dır (*Jetztzeit*)." (Benjamin, *Gesammelte Schriften* [Toplu Yazılar], I, 1955, s. 503 vd.*). Bu cümlede de açıkça görüldüğü gibi, elbette şimdi-zamanın mesiyanik içeriği, nesnel bir "öngörü" içinde tanımlanmadığı takdirde, anlamsız bir biçimde belli bir noktaya yerleştirilecektir. Amaç tarihin sürekliliğini infilak ettirmekse, elbette bu tarihin "akışı", "eğilimi" adı verilen, kesintiye uğrasa da hep yeniden yoluna devam eden bağlamı da infilak ettirmek anlamına gelmez. Çünkü kabuk kendini zaman zaman hissettiren bu akış eğilimi içinde çatlayabilir ancak; sadece bu eğilim içinde karşılıklı şimdi noktaları kıvılcımlanıp birbiriyle iletişim kurabilir. Bu yüzden, infilak da bir noktada odaklanma anlamına gelmez bu durumda, hatta bir şeyi bir monad'a dönüştürme anlamına da gelmez. İnfilakın asıl anlamı, şimdi-zamanın içinde beliren bütün bağlantılı, ütopik anları önce ve sonradan özgürleştirip onların yönlerini düzenlemesidir. Şimdi-zamanın gerçek noktasının yanlılığı ile tasfiye edilmesi gereken toplu ölü geçmişlerin tarihselciliği arasındaki ayrımı sonunda belirgin kılabilecek tek şey de bu güncel vurgu ve mesiyanik içeriktir (Benjamin'in deyişiyle, akışkan, nihai son). O anın şimdi-zamanı da, gerçekten bu niteliği taşıyorsa, kendini ya yeniden hazırlanmış, çok daha iyi hazırlanmış bir geçit olarak, ya da gerçek imkânlarına ulaştırılacak bir zamanın, bir başka deyişle henüz belirmemiş, belirme olanağı bulamamış olanın belirdiği bir zamanın ilk durağı olarak anlar. Bu yüzden, "Le jour de gloire est arrivé" (Zafer günü geldi) Fransız Devrimi'nin büyük haykırışı olabilmişti; bütün benzer günlerle bağlantılı olan günün belirişinin koşulları yerine gelmiş görünüyordu. Yeni, daha iyi bir dünyanın kurulması, burada her zaman nihai içeriktir. Bu en kesin anlamıyla şimdiki zamanın, hiç kuşkusuz en devrimci, aynı zamanda dinsel ve milenarist biçimiyle de en devrimci zaman olmasının nedeni budur. Bu yüzden, Vaftizci Yahya'nın "gerçek imkânlarına ulaştırılmış zaman"ı ya da "kairos"u (doğru an) da bu biçime bağlıdır ve bir kıyamet anlayışı çerçevesine yerleştirilmiş o daha sonraki "son gün" duygusundan –sözgelimi, 1525 yılıyla bağlantılı olarak Alman Köylü Savaşı– pek farklı değildir. Bütün bunlarda neredeyse daha yüksek bir *carpe diem* (Günü yakala!) çağrısı vardır: Bir "sıkı dur" çağrısı ki, yalnızca temel olana yönelen ereğin hedefe mutlaka "üstün bir anda" ulaşmasını gerektirmekle kalmıyor, ayrıca şimdi-zamanın bütün önceki içeriği de bu anda açığa çıkıyordur. Ama, yakınlığa edebiyat yoluyla egemen olma çabalarında, bu sınır-durumunun sorunları –Faust'un son dizelerinde görünmüş olmalarına rağmen– bir

* Türkçe çevirisi için bkz. "Tarih Kavramı Üzerine", çeviren Sabir Yücesoy-Nurdan Gürbilek, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, 1993, ss. 48-9.

sonuç olarak dışta bırakılmıştır. Şimdi-zamana ilişkin bir edebiyat yapıtının özgül sorunu açısından önemli olan şudur: Yeterince önemli bir anda, yaratıcı süreci paylaşan çağdaş kişi, yalnızca Marksist anlamda bir dönüm noktasına katılan kendi şimdi-zamanının yoldaşı değildir; bu an bir dönüm noktası olarak anlaşıldığı için, biçim verilecek bu zaman içinde bir araya getirilmiş bütün mütekabil silinmez öğeleri de içermektedir. Şimdi-zamanın edilgin biçimde seyredilmeyip görülmesini sağlayan, böylece hedef yitimine, önde gelen özelliğin yitirilmesine yol açmayan kaynak budur. Tam tersine, şimdi-zaman bir hiç olan geçmişten beklenmedik, aynı zamanda da meşru bir yankı getirir – gözden geçirme (*Eingedenken*) yoluyla görülmüş güncelliktir o.

Bir Kez Daha, Bugün Şimdi-Zamanda Edebiyat

Peki öyleyse, güç sağlanan bu yakınlık bugün betimlemede neden pek aşılamıyor? Neden günlük yaşamı ya da şenlikleri konu alan çok az iyi roman var? Neden çağdaş toplumsal ve insani çatışmaları konu alan, en azından düşmanlık içermeyen bir çatışmayı ele alan çok az sayıda başarılı dönem oyunu (*Zeitstück*) var? Hiç kuşkusuz, yazar yok değil; çok önemli yazarlar olmasına rağmen, çok severek okuduğumuz ya da tümüyle inandırıcı bir yapıt yok. Aksine, kabul edilebilir ürünlerin sayısı bile çok az, en azından bu tür ürünlerin sayısı yetkililerin arzuladığından çok daha az. Bazıları, yetkililerin taleplerinin, yani kamusal "direktif"lerinin, yazarlara tekil kurallar getirmeleri nedeniyle engelleyici bir etki yarattığını düşünüyorlar. Tahakküm edici bir tarz olarak görülüyor bu, sanki yazı yazamayan işaret parmakları, yazarları gözden düşmeyle tehdit ederek nasıl yazmaları gerektiğini buyuruyorlarmış gibi. Gene de, günümüz yazarlarının zaaflarına ilişkin bu açıklama bile *uzun vadede* yetersizdir, çünkü sosyalistin öyle ciddi, zengin ve titiz bir hedefi vardır ki, bu hedef dönemle bağlantısız birisini değil, özü de çarpıtmayı da bilen, ebedi olmayan geçmişe (*unewig Gestrige*) şimdi aracılığıyla nüfuz edebilen birisini gerektirir. Bir yapma ve yeniden yapma çağının ortasında olduğumuz sürece, bu çağ, temsilinde, dolayısıyla yöneliminde en üst noktada ilgi yaratabilir; bu yüzden, bütün olası kurumsal engellere rağmen başka hiçbir çağda olmadığı kadar ilerleme kaydedebilir. Başlangıçta, geçmişteki bunca başarılı dönem oyunu ve romanı göz önünde bulundurularak, şu soru sorulmuştu: Yakınlığın esere devinim verebilmesi için, yazarın hangi tutumları ve güncel, belirli durumun hangi özelliği öne çıkarılmalı, göz önünde tutulmalıdır? "Tutumlar"a ve "özellikler"e –yani, hiciv, eleştiri, insancıl ütopya– göndermede bulunarak genel çizgileriyle de olsa bir biçimde bu soruyu yanıtlama girişiminde bulunduktan sonra, şimdi soruyu tersten sormalıyız: "Şimdiki dönem romanının cılız biçimi" temsilin o kendilerini

çoktan kanıtlamış, dayanıklı unsurlarından ve hormonlarından yoksun mu? Burada, çağdaş edebiyatın daha önce yararlı olmayan ama şimdi dünyada kavranan bir niteliği var: Marksist durum analizi ile ekonomik ve diyalektik eğilim araştırmasının yanı sıra, nihayet anlaşılabilecek örtüşmeler – şimdi-zaman. Hem durum analizi, hem de ekonomik ve diyalektik eğilim araştırması hicvi, eleştiriyi ve insancıl ütopyayı yazınsal açıdan daha etkili kılacak, onu gerçeğe daha egemen (*seinsmächtiger*) hale getirecektir, ama bir koşulla: Her ikisi de kendi ayakları üzerinde durarak yeterince yürüyebilmeli ve eyleyebilmelidir.

Elbette, bu anlamda bile yakınlık zordur, zor olacaktır. İçsel gelişmeler önünde bir engel olmadığında bile, olabildiğince nesnel bakma zamanı geldiğinde bile böyledir bu. Sırf epistemolojik anlamda, şimdi ile burada, hızla meydana gelen o dolaysızlıktır. Büyük bir güçle devinen ve dolayım açısından çok zengin olan içeriği göz önünde bulundurulursa, büyük bir özenle geliştirilmeye ihtiyaç duyduğu görülür. Oidipus, insanların en bilgesiydi: Sfenks'in genel olarak "insan"la ilgili bilmecesini çözmüştü o, yaşayan ve özellikle burada karşımızda duran birisiyle ilgili bir bilmeceyi değil. Ama aynı Oidipus annesiyle evlendiğini anlayan son kişi olmuştu. Anlamayı güçleştiren, yalnızca içeriğin yarattığı şok değil, kişisel olarak olayın içinde olma ve yetersiz mesafeydi. Elbette, şimdi-zamanı *betimleme* Oidipus'un gereksindiği denli büyük bir çabayı gerektirmez, çünkü yazar karakterlerinden herhangi birisiyle Oedipus kadar özdeşleşemez – yazarın yapıtı, Ibsen'in bir deyişiyle, kendi üzerine bir yargı günü olma zorunluluğunu taşısa bile. Ama bugünlerde şimdiki zamanı betimlemeye gelince, Thomas Mann gibi dikkatli bir yazar *Büyülü Dağ*'da ve özellikle *Doktor Faustus*'ta, o ünlü eleştirel gerçekçiliğine rağmen (ya da burjuva gerçekçiliği olması nedeniyle tam da o yüzden) şimdiyi yakalamak için mesafeli bakışı büyük bir kasıtlılıkla kullanmak, özellikle oyunlu, aldatıcı bir yalıtılmışlıktan yararlanmak, hatta bir pusu kurmak zorunda kalmıştı: *Büyülü Dağ*'da, sahneyi yaklaşan olayların epey uzağına, tepelerde bir sanatoryuma taşıyarak; *Doktor Faustus*'ta, güncel olayların ardı sıra günlüğe kayıtlar düşerek. *Doktor Faustus*'ta biri derin düşüncelere dalmış Zeitblom'un, öteki ise aktif Adrian Leverkuhn'unki olmak üzere iki örtüşen döneme ek olarak, daha sonraki bir döneme ait olan okurun da farkındaydı Mann (bakınız *Doktor Faustus*, Bölüm 26). Bunlar oldukça şaşırtıcı uygulamalar ya da bakış açıları olup, elbette Thomas Mann gibi yazdıklarına uzak durabilen bir yazarda salt rastlantı olmadıkları gibi, o kadar uzak duramayan bugünün yazarları için de ikincil önemde değillerdir. Bu malların bu varış noktalarına doğrudan gönderilmesinin (ki bu tür güncelliğin anlamı budur) yolu yoktur. Böyle bir güncellik, şimdiye ilişkin hiçbir temsilde rastlanmayan, belki de gerekli bile olmayan şekilde, uğrak noktaları olarak birçok limanı, aynı zamanda bir *oratio obliqua*'yı [çapraz konuşmayı] gerektirir. Mann'ın Luther'in Almancasını gizli bir kapak gibi, birebir örtüşür biçimde

kopyalaması; güncel soğukluk, büyüklük ve yozlaşmayı yansıtan, geç Gotik döneme özgü bir sahne kurması, zaten şunu gösteriyordur: Şimdi-zamana, en azından bu zamanın geç burjuva biçimine özgü ifadelerini anlama noktasına varmak için pek çok yankı, pek çok mayalanma gerekmektedir. Mann'ın geç dönemine ait bu şaşırtıcı kitapta herhangi bir toplumsal ayaklanma söz konusu olmadığı halde, geçiş döneminin yurtsuzluğu, doğrudan yaklaşımı deneyen ve yükselen toplumsal güçlerin hakkını veren, gene de –Anna Seghers'in büyük sanatında bile– yurtsuzluğun öteki yönüne yaklaşamayan çağdaş romanlara oranla dolaylı yoldan daha kesin olarak betimlenmiştir: Gece ile olası gün arasındaki alacakaranlıktır bu öteki yüz. Tarihsel töze sahip birçok geçici malzeme içermesi halinde şimdi'nin potansiyeli de epik bir şekilde artar gibidir. Hiçbir sorun ya da sınırlama içermeyen olumlu koşullar dönemin gerçek aynasını ortaya çıkardığında bile geçerlidir bu. Ne olursa olsun, durum yöntemsel olarak şöyle tanımlanabilir: Benzersiz bir biçimde başarılı olan çağdaş bir roman, bu başarının bedelini, her şeyi farklı uzaklık düzeylerinde, özellikle karmaşık bir yolla yansıtmakla öder; hepsinden önemlisi de, süslü engellerle dolu bir yükseliş olarak görünen, saydam olarak temsil edilmiş bir dekadansın varlığına rağmen, romanın şimdisi tamamlanmış bir şimdiki zamana oranla daha kolay betimlenir.

Peki ama geçmişte nasıl olup da yaşanan gün üzerine pek zorluk çekmeden yazılar ve şiirler yazılmıştır? Çatıdan aşağıya doğru eleştirel ütopyacı bakış, yalnızca uzağı görmek için yeterli olmakla kalmıyor, özellikle evin çevresini daha net görmeye de yetiyordu. Bugün, öyle görünüyor ki bunu gerçekleştirmek bu kadar kolay değil; nedeni de, daha önce belirttiğim gibi, yalnızca ikincil yazarlarla büyük yazarlar arasındaki fark değil – çünkü geçmişte çatıya çıkma cesaretini gösteren ikincil yazarlar olmuştur. Sansür gerekçesine gelince, feodal, gerici zamanlarda yalnızca diğerlerine örnek olsun diye kullanılan bir yöntem olmuştur bu; oysa Marx'a göre kapitalizm sanat ve edebiyata doğrudan düşmandır. Bugün ilerici kesimde bile burjuvazinin gelişme dönemine oranla daha az sayıda önemli yazar varsa eğer, şimdi-zaman da, devrimle yukarda belirtilen daha derin anlamda uyum içinde olan o şimdi-zaman da hâlâ vardır – ama kifayetsizler için değil, ateşli taraftarlar ve Apollon'un yeni çırakları için. Gelişme gösteren *juste-milieu*'ye [doğru çevreye], hatta nihilist dekadansa karşıt olarak, sosyalist bakış açısının çekiciliği söz konusudur. Öte yandan, yetenekli yazarların bile çağdaş romanı olay örgüsüyle süslenmiş bir başyazı olarak görmelerinin nedeni de böyle bir bakış açısının yokluğudur; güçlü bir biçimde yüklü şimdinin edebi praksis tarafından o kadar yetersiz bir biçimde verilmesi, sergilenmesi ve biçimlendirilmesi de bundan kaynaklanmaktadır. Kuramsal Marksizmin mikroskopla teleskobu harika biçimde birleştirme imkânı vermesine rağmen durum böyledir – üstelik, yerküreyi sonunda en geniş erim içinde görmek (ki

bu durumda eğilimlerin incelenmesi anlamına gelmektedir) için gerekli bir teleskoptur bu. Böyle bir teleskop-mikroskop birliğinin, yazarın şimdi ile somut ilişkisi açısından bir artı oluşturacağını umuyor insan. Geçmişteki dönem resimlerinin (*Zeitbilder*) yöntemlerine, semptomlara bağlı bu yöntemlerin eleştirisine, hâlâ soyut insan ütopyasına ek olarak, Marksist bir yaklaşımın gerçek devinim ve eğilim yasalarını tanımak açısından bir katkı sağlamasını bekliyor insan. Durumun böyle olmaması, "direktifler" ve zaaftan, yani *bakış açısının çok dar olarak algılanan varlığından* kaynaklanıyor olabilir. Çünkü bu perspektif yeterince bilinçli olmazsa, yakın koşulların eleştirisi basıncın altında sönüp gider, ütopik içerik de somut hale gelmek yerine yozlaşıp tam tersi bir nitelik kazanır, yani bir süsleme halini alır – çoğunlukla tamamen gerçekdışı bir süsleme. Sanata ilişkin özgül varsayım ve açılımlar Marksizmde yeterince işlenmiş değildir, kaba Marksizm de çoğunlukla bunları büsbütün engeller. Ama Batı dünyası da, gelecekten uzak kaldığı sürece, esin perisinin hareket alanı olarak çoğunlukla Grand Hotel Hüzün'ü yeğlemektedir – bazen havai, bazen de sadece rahatlatıcı bir mekân. Böylece halen uç noktada bir geçiş dönemi içinde olan şimdiki zaman, perspektif içinde küçülür ki, bu da onun en sahici şiirsel özelliğidir. Sadece araç olan şeyler başlı başına amaçlar haline getirilerek şeyleştirilir, ve böylece övülür – her zaman kaçınılmaz olmayan ya da hâlâ gerekli olmayan araçlar bile. Halep ordaysa arşın burda: Bu son derece sağlam deyiş, şimdi ile somut ilişkisi olan her ürün ya da betimleme için, dolayısıyla edebiyat için de elbette geçerlidir. Ama özellikle sosyalist yakınlık, yalnızca gerçekliğin çeşitli özelliklerini içinde barındıran gelecekle bağlantılı olarak var olacaktır.

Çeviren: Kemal Atakay

Mehmet Can Doğan

KURT DAĞI

"ÇIKAYIM DAĞLARA DA KURT YESİN BENİ" Hem de BENİ
Nasıl bir kurt o:
karda yürümekten ayak izlerim kalacak diye korkan bir kurt.
Kime korkan?: Kendine mi, avcıya mı, kara mı?
KİMEKORKANKURT
Kendini bulmak için derin derin bakıyor ağaca.
Ormanından uzak düşmüş ağaca
bir yakınlık buluyor yalnızlığından.

Ağaç, ha konuştu ha konuşacak.
Kurt ürperdi. Ya konuşursa...
daha da ürperdi: ya konuşmazsa ağaç.
Derin bir kaygı aldı da kurdu, bir *kaygıkurt* oldu,
karda ayak izlerini bırakacağını unuttu.
Çekilip hızla bir de tepeden baktı ağaca.
Kurtperspektifi ne bilsin:
içi rahatladı küçüklüğünden ağacın
yanmaya başladı geride bıraktığı izlerine.
"Kurt böyledir..."
derdi usta avcılar,
"bilmeyiz neden ama gerisin geriye döner gelir."
Hey avcılar, usta avcılar! karda ayak izlerim var.

Komiklik nedir bilmezdi kurt,
yer almamıştı hiçbir komedide.
Şaştı avcıların acılı sesine
kahkahayla karşılık verip birkaç el ateş etmelerine.
Hey avcılar, usta sandığım avcılar!
kapatmasını bilirim ayak izlerimi açtığım kadar.
Şaştı avcılar kurdun kaçmayışına da,
"Dalga geçiyor bu kurt bizimle," dediler.
"Şakacı bir kurt... İyi," dediler.
Kuşku duydular mermilerinden,
kırıp tüfeklerini ağır mermi sürdüler.
Hey avcılar, ahmak avcılar!
telli kurşun domuzlar için;
kurdun pahalı ve ağır bir acısı var.
Sürüyüp götürdüler kurdu ayak izlerinden,
ince bir kırmızıyla boyadılar,
beyazın kırmızıyla kardeşliğini bilmeyen hödük avcılar.
Bıraktığı izde hâlâ kurdun aklı,
ağacın acılı bir yanı olduğunu düşünürken
dallarını içinde hissettiği anda,
ağaçta gizlenmiş ceylan da.
AĞAÇ BIRAKTI CEYLANINI.
Kurtsuz bir ceylan ne yapsın,
ne yapsın da silinmesin renk kardeşliği, ruh akrabalığı:
Biz sevişmiştik kurtla, hem de yalnız ruhumuzla.

Korkmuyor değildim ama,
kurt unutmasın istiyordum kurtluğunu da,
kovalasın beni, hatırlatsın ceylan olduğumu bana;
aşkı uzaktan izleyenler, "kaçan kovalanır" derlerdi,
unutmadım aklımda.
Öyle sarılmıştı ki kurt bana,
gözlerindeki zehri alınmamış acıyı gördüm,
ağır gördüm, kurdun ruhunu gördüm.
"Kurt" dedim içimden, ağacın içinden, ta içinden

"Kurt, ben bu kadar acı için çok inceyim."
Su vermek istedim kurdun çelikleşen acısına,
ince bir hatıra için boynumda;
kalbimle öpmek istedim açık yarasını,
ruhumla sarılmak istedim ona,
KURDU ÇOK İSTEDİM AMA...

Sürüyüp götürdüler onu, ince bir iz bıraktı bana
çelikleşen acısıyla koynumda, kollarımda, ruhumda.
Av iken avcı olmuştum ağaçta, iyi nişan almıştım kurda,
gözleriyle dokunurken vücuduma tırnaksız bir kurttu,
sızısını duydum içimde uzaklaşmak kaygısıyla.
Kurt bunu yanına bırakmam,
aklınla yenerim seni, uzaklığımla;
çekip alırım göğsünden daralan nefesini.
Hey! yenilmiş bir kurttum aslında,
yenileceğim varsa birinin aklında.
Avcılar, bir ruha tüfek doğrulttuğunu bilmeyen,
sadece bir kurt vurduğunu düşünen,
uzak *hâl bilgisinden* avcılar!
Anladım, onun acısı benimkinden çok ağır.
Avcılar! nasıl olsa bulursunuz beni,
boynumda kurdun ince hatırası var.

Çıkarıp atıyorum şu ceylan gözlerimi,
çıkarıp atıyorum ruhumdan usandığım sesimi.

İz bırakmayın ardınızda: KURT GELİYOR İZİNE BASA BASA.
Göğsüme basa basa geliyor koku yalnızlığı.
Ben bıraktım sanıyordum ona, nasıl kalırsa öyle
bir genç kızdan kurnaz bir hatıra...

Koku yalnızlığı geliyor, barut geliyor oysa,
dağlıyor kurdun bastığı yerleri,
dağılıyor ceylanın *kurtbelleği*.

KURT GELİYOR İZİNE BASA BASA
KURT GELİYOR İZİNE BASA BASA
KURT CANIMI ACITMA
KURT N'OLUR CANIMI ACITMA

Kanımla yazıyorum ağacın ceylanı, avcıların ceylanı:
Hey avcılar, ahmak avcılar! karda ayak izlerim var:
bir ruhta tütsülenen kokum var.
Ağacın ceylanı, avcıların ceylanı!
gizli niyetim sende nefese ihtiyacım mı var?..

HADİ GİDELİM gülümsemedeki acı,
HADİ GİDELİM kalbin gözü,
HADİ GİDELİM ruhun kolları,
ruhtan yükselen tütsü HADİ GİDELİM.
Ağacın ceylanına teşekkür edip
av iken avcı olsa da ruhunu açtığı için
açık bir ruha HADİ GİDELİM.
Ne ceylan ne kurt şimdi;
ne *ceylankurt* ne *kurtceylan* şimdi.

Kurt geliyor ruh akrabalığına;
haber verip mağlup olacağına, mahzun kalacağına.
Kurt geliyor bıraktığı ince sızıdan.
Kurtyazgısıyla geliyor da haber veriyor yazgıdan.
Bilge bir kurt bu, sızısı ince bir kurt,
ruhu tütsülenmiş bir kurt,
tüyleri ceylanın geleceğine batan bir kurt.
Avcılar, avcılar! nişancılığıyla böbürlenen hödük avcılar!
Kurt sevmese sızısını, koku yalnızlığını kim duyar;
niçin çağırır ölümüne sizi,
ölümün inceliğine yakışmayan sizi.
Bilgedir kurt, bilir her bir yalanı da
üstündedir her bir yalanın ama.

KURT GELİYOR İZİNE BASA BASA
AĞACIN CEYLANI KORKMA
AĞACIN CEYLANI KORKMA

Su vermek istedim kurdun çelikleşen acısına,
ince bir hatıra için boynumda,
kalbimle öpmek istedim açık yarasını,
ruhumla sarılmak istedim ona,
KURDU ÇOK İSTEDİM... KURDU ÇOK İSTEDİM...

AMA BİR DAĞŞİİRLE YEDİ KURT BENİ...
HEM DE BENİ!

Sencer Başat

KEŞANDA BİR BULUT

Kitap taksidini ödemediğinde
memur irfana gelen icra
güz başlatmıştı yüzünde,
kimse bilemedi, onun yeri
icra ve iflas hukukunda nerede?

Oğlu gökhanı bir çanta gibi
taşımadığı için
yüreğinde ve pazaryerinde,
yumuşadı dizeleri
hanifenin güleç ellerinde

19 mucizesine inanmadığından
bir de doğum tarihine,
"Milattan önce" yazdığından kimliğine,
adı geçmeyecek
edebiyat ansiklopedilerine

Mutlu bir gök serildiği sürece
gökhanlı evinin üstüne
hep ses vereceğim
memur ve ozan esintili sesine

ADORNO'NUN DEVRİMCİ ROMANTİZMİ

Göksel Aymaz

Minima Moralia, zengin bir metin, içinden yüzlerce tartışma çıkartmak mümkün.* Faşizm, felsefe, aşk, sanat, kültür, ahlak vs. yüzlerce konunun –ve ziyadesiyle de ayrıntılarının– ele alındığı her bir fragman, meraklı okumalar için, zihnin derinliklerine doğru farklı alanlarda açılıp genişleyebilir. Bir başyapıt olarak *Minima Moralia,* Marksizmin hem Marx sonrası gelişen modernizm eleştirisinde, hem de bu eleştiriyi takip eden kendi iç tartışmalarında belli bir tavrı ve tarafı temsil eder. Bu yönüyle bakıldığında ise kitap, Adorno'nun Marksist teorideki konumuna ilişkin, örneğin, Benjamin'i ve onun sanat konusundaki tezlerini hedef alan eleştirileri gibi bir yığın polemik bağlamında da okunabilir.

Minima Moralia'nın Türkçe okunabilme olanağının yaratılmış olması ise '99 Türkiyesi'nde bunlarla belki bağlantılı ama pratikte daha farklı ve önemli bir başka anlam taşıyor: Marksizmin, epeydir unutulmuş olunan romantik özünün bütün kuvvetiyle sergilenmesi.

Dünya ölçeğinde yaşanan ve herkesin gayet de iyi bildiği nedenlerden ötürü, bugün, Marksizme kesin bir elveda demeyi henüz aklına getirmeyenler bile mahzun ve mahcup bir geri çekilişten kendilerini alamıyorlar. Marksizm adına sergilenen örnek ve hem de başarısız örnek, Doğu Avrupa ve Sovyetler pratiği gibi, iktidarın her şeyden çok ihtiyaçlar üzerinde açık bir komuta ekonomisi diktatoryasına dönüştüğü, sosyalizmin kaba ekonomizme batmış bürokratik bir karikatürü olunca, prestij kazanan alternatif de elbette serbest piyasa ve bireycilik oluyor. Bu çok doğal. Doğal olmayan, bu alternatifin, aslında iddia edilenin tam tersi bir duruma, sosyalizmin bürokratik uygulamalarında modern kapitalizmden ve burjuva uygarlığının asli temellerinden kopuşun gerçekte yeterince radikal olamadığına işaret ettiğinin, bu kederli deneyimden kendilerine mahcubiyet çıkaran Marksistlerce görülememesidir.

Marksizm, en genel anlamda kapitalist ekonomi, toplum ve kültüre ilişkin sistematik bir eleştiridir. Aynı zamanda, nesnel toplumsal süreçler denilen şeyin bir yansıması olarak, "bireysel" ve "kolektif bilinç" üzerindeki modern bas-

* Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar,* çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları., Ekim 1998.

kının kapitalist kaynakları hakkında tarihsel bir eleştiri ve güçlü bir diyalektik analizi de içerir. Bu bakımdan kapsamlı bir kapitalizm eleştirisi olarak Marksizmin esas içerik ve hedefi de bellidir: Praksis felsefesinde net olarak görülebildiği gibi, meta fetişizmi ve yabancılaşmanın ortadan kaldırılması. Marx'ın düşüncesini temelde bu romantik bileşenler oluşturur, kuramını, "her şeyi bir metaya dönüştüren ve insanı bir nesne statüsüne indirgeyerek aşağılayan bir dünyaya karşı romantik isyan"la bütünleştirir. Marksizmin bugün için yenilenmesi –aslında görüldüğü gibi sahip olduğu özün diriltilmesi demek çok daha doğru– açıktır ki bu mirasla, Marksist felsefedeki romantik momenti öne çıkarmakla mümkündür.

O halde Marksizm, her zamankinden daha çok "var olan her şeyin acımasız eleştirmeni" (Marx) olmalıdır. Bugünün acımasız eleştirmeni de ancak, tüm duyargalarını modern kapitalizmin kararlılık kazandırıcı özellikleri olarak yabancılaşma/şeyleşme gibi oldukça estetize ve incelikli yöntemlerle işleyen temel toplumsal deformasyonlara açmış bir Marksizm olabilir; gerçekliğe, ütopyacı bakıştaki o insani yaklaşım ve "ya sosyalizm ya da barbarlık" ifadesindeki o "net" tarih görüşüyle yönelmiş bir Marksizm. İşte Adorno bunu yapıyor *Minima Moralia*'da, pazar ilişkilerinin, her türden sosyal ilişkide tek belirleyen olduğu metalaşmış, şeyleşmiş ve insanı bir nesne statüsüne indirgeyerek aşağılamış bir dünyada, daha insani bir gelecek düşünün devrimci romantizmini diriltiyor.

Adorno'daki devrimci romantizmin gerçek gücü, yabancılaşma ve şeyleşme konusundaki düşünsel faaliyetinin çok somut bir gerçeklikten hareket etmesinden, dönemindeki pratik bir meselenin çözümü için girişilmiş fiili çabanın ciddi bir parçası olmasından ileri gelir: Nasyonal Sosyalizmin etkisi altındaki Almanya'yı ve genel olarak da modern toplumu anlamak ve açıklamak.

Bilindiği gibi yirmili yıllar ve takip eden tarihlerde Orta Avrupa'da beklenen proletarya devrimlerinin sonuçsuz kalması, KP'lerin yenilgisi ve ardından tam zıt bir gelişmeyle faşizmin yükselişe geçmesi, "ortodoks" tabir edilen Marksizmde büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştı. Sonraları Pollock ve Neumann'ın teorize edeceği gibi, keskin bir ekonomik bunalımın, yalnızca işçi sınıfı radikalizmine değil, çeşitli toplumsal kategorilerdeki sonuçları itibariyle, sağın yükselişine de yol açabileceği apaçık görülmüştü.

Adorno gibi dönemin Avrupalı diğer Marksistleri tarafından da bu bağlamda sorulan bir soru, *Minima Moralia*'nın ana temalarındandır ve kitabın günümüz Türkiyesi'nde kazandığı bir diğer öncelikli öneme işaret eder. Soru şu: Nüfusun geniş kesimleri, neden kendi çıkarlarına ters düşen siyasal inançlara eğilim, ya da en azından uyum gösterir?

Soru, Marksistlerin modernizmle belki de ilk yüzleşmesiydi ve önlerine, dönem Avrupası'nda yaşanan beklenmedik yenilginin sebeplerine ilişkin sor-

gulamanın hayati bir parçası olarak geldiği kadar, modern kapitalizmde insanların doğal ve gerçek konumlarına yabancılaşmaları meselesiyle bağlantılı olarak da geliyordu. Ortaya çıkan koşullar, –genellikle bağımsız ve partisiz– Marksist düşünürlerin kültür ve bilinçlilik sorunlarına doğru beklenmedik bir dönüş yapmalarını etkiledi. Çünkü onlara göre "kültür" ve "bilinç", tarihsel bir toplum diyalektiğinin hayati ama ihmal edilen bir parçası ve modern kapitalizmin kararlılık kazandırıcı özelliklerini daha iyi kavrama aracıydı. Bu dönüşle Marksist çalışmalarda belli başlı iki alan öne çıktı: Estetik ve psikanaliz.

Estetik, Perry Anderson'ın deyimiyle, "aydınlanma'dan beri felsefenin somut dünyaya kurduğu bir köprü" ve düşünürler için "sürekli bir cazibe merkezi"ydi. Marksistler için de böyledir bu. Marksist estetik, dinamik ve değişen bir diyalektiğin uygulanmasına her zaman daha açık olmuştur.

Oysa, Marksizmin psikanalizle ilişkisi öteden beri sorunludur.

Marksist bir eleştiri ile Freudçu bir eleştiriyi eşgüdümlü hale getirme çabası, ilkin, "kitlelerin siyasal eğilimleri"ne ilişkin az önce andığımız soruya makul bir yanıt verme arayışı olarak gelişti; psikanalize ait kavramlar, bu kez, çağdaş kapitalist toplumda kitlesel ideolojiyi anlamada ve nüfusun geniş kesimlerinin Marksist bir açıdan bakıldığında kendi ekonomik çıkarlarını temsil etmeyen siyasi inançlara niçin bağlandıklarını açıklamada kullanıldı, özellikle de, bu türden bir "yanlış bilinç"in en şaşırtıcı tecrübesini Nasyonal Sosyalizm'den aldığı destekle yaşayan Almanya'da.

Frankfurt Okulu'ndan Adorno, Horkheimer, Marcuse ve Erich Fromm ile Freud'un bir öğrencisi olan Wilhelm Reich'ın önlerinde ciddi anlamda bir tek sorun vardı: Öznenin konumlandırılması meselesi, ya da daha açık bir ifadeyle, toplumsal görüngüler ile bireysel olgular arasında dolayımlar sağlamanın zorluğu. (Gerçekte Freudçu psikanalitik eleştiride de alttan alta yaşanan bir sorundu bu, çünkü Marksizm için "apaçık" toplumsal olan şey, psikanalitik eleştiri için genellikle "örtük" olarak toplumsaldır.)

Adorno, kendini, ekonomik ve siyasi çıkarlarını temsil etmeyen otoriter aygıtlara gönüllü teslimiyetle bağlayan bireyin ruhsal kaynaklarını anlamak için Freud'un yanı sıra kısmen de Nietzsche'ye döndü. Freud'un bireysel kimlikleri grup ve grup otoritesiyle birlikte ele alışını modern kapitalizmle bağlantılandırarak bir "kitle toplumu" eleştirisi türetti. Adorno'ya göre otoriteye gönüllü teslimiyet, Freud'da "öznenin yoksullaşması" olarak tanımlanan, bireyin kendini nesneye teslim etmesinin, yani öznenin yitiminin kategorik sonucuydu ve bu da pazar ilişkilerinin kesin hâkimiyeti altında metalaşmış, şeyleşmiş kitle toplumunun kaçınılmaz yazgısıydı.

Adorno'ya göre "en eski çağlardan beri felsefenin asıl alanı olarak görülmüş" olan, ama "sonunda unutuluşa terk edilen" yaşam, artık tamamen "bireysel varoluşu en gizli, en gözden ırak noktalarda" belirleyen "nesnel bir güç"ün,

pazar ilişkilerinin hâkimiyeti altındadır: "Felsefecilerin bir zamanlar yaşam olarak bildikleri şey, önce özel yaşamın, sonra da sadece tüketimin alanı haline gelmiştir. Maddi üretim sürecinin bir eklentisi olarak onun peşinden sürüklenip giden, özerklikten veya kendine ait bir tözden yoksun bir eklenti" (s. 13). Yaşamın en dolaysız hakikatini anlamak isteyen kişi, onun yabancılaşmş biçimini incelemek zorundaydı artık. Adorno'nun bu eleştirisine göre modern kapitalizmde toplum ve bilinç bütünüyle "şeyleşmiş"ti, yani doğal nesnelerin niteliklerine –verili konumlara ve değişmez biçimlere– sahip gibi görünmekteydi. Şeyleşmiş toplumun en büyük silahının kitle kültürü olduğuna inanır Adorno; yaşama, kitle toplumunun bu örgütlü ve meşru kültürü içinden bakışımız "yaşam olmadığı gerçeği"ni gizleyen bir ideolojiye dönüşmüştür çünkü. Bu nedenledir ki, Horkheimer'la ortak çalışması *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde "kitle kültürü" terimini düşsel bir kendiliğinden popülerlik imasında bulunduğu için reddetmiş, bunun yerine modern kapitalist toplumun totaliter yönlerine yardımcı olmakla suçladığı "kültür endüstrisi" tanımlamasını benimsemişti Adorno.

Kültür endüstrisi, o muazzam örgütlülüğüyle, yaşam deneyimlerinin gerçekliği kavratan bilgilere dönüştürülmesini önlemekte, bu da demek ki, gerçekten de yaşam olmadığı gerçeğini gizleyen ideolojiye dönüşmektedir. Adorno'ya göre hakikatle yalanın ayrım yapmayı neredeyse imkânsızlaştıracak ölçüde birbirine geçmiş olması, en basit bilgi parçasına tutunmada bile bir Sisypos emeği gerektirmektedir. Yaşadığı dünyadan ve kendi gerçekliğinden kopan birey, özne olma niteliğini yitirmiş, irrasyonalitenin biçimlendirdiği bir nesne konumuna düşürülmüştür. Birey, artık "geçmişe ait bir şey"dir. Bugün hâlâ "özne olarak davranma kapasitesine sahip kişiler gibi sunulmakta olan" insanlar, gerçekte "bir makinenin parçalarından başka bir şey" değillerdir. Yoğunlaşmış sermaye, planlama ve kitle kültürü, Adorno'ya göre, kişisel özgürlükleri tahrip etmiş, eleştirel düşünme yeteneği, tavizsiz ölmüş gitmiştir. "Ne kadar güçlü olursa olsun, ilke olarak herkes bir nesne durumunda"dır şimdi (s. 39).

Bu tespit etrafında gelişen düşünce, Adorno'nun devrimci romantizmini benzerlerinden ayırarak ona apaçık bir "kendine özgü"lük kazandırır.

Şeyleşmiş, nesneleşmiş olan bu toplum, kurmaca ile gerçeğin yer değiştirmiş, her şeyin karşıtına dönüşmüş olduğu bu dünya, artık, iyinin ve kötünün çıplak gerçeklikler olarak çatıştığı somut trajedilerden farklıdır; gergin ve çelişik durumdan iyileri çekip kurtaracak tarihsel öznelerin var olduğu bir dünyaya benzememektedir. Gerçeklikler üzerinde düşünürken, Adorno'nun deyimiyle "büyük bir huzur içinde her şeyin iki yanının bulunduğunu gösterme çabası"ndan (s. 256) öteye geçemeyecek bir diyalektiğin iş görme zemini kalmamıştır; kendisini diyalektiğe teslim edecek yerde onu kaba saba bir alet olarak kullanan düşüncenin artık bir örtü altında ya da sis perdesi ardında gizlenme-

yip tip değiştirmiş halde alenen dolaşan gerçeği kavraması ve kavratabilmesi mümkün değildir. Bir araç olarak kullanmak yerine kendini diyalektiğe teslim eder Adorno. Sonuçta kaba romantizmden belirgin olarak ayrıldığı ilk nokta hümanizm meselesi olur. Sıradan insan sevgisi ve yüceltimi olarak hümanizm, bireyin "özne" olarak imkânsızlaştığı modern toplumda ister istemez çarpık ve yanlış bir görüntü verdiğinden Adorno'nun şiddetle karşısında yer aldığı bir tavırdır. Oysa Marksizmin tarihinde devrimci romantizm, o güne dek, daima belli bir sıradan insan sevgisi barındırmış, daima onunla birlikte görülmüştür. Bu damar, Marx'ın kapitalist gelişmeyi (örneğin sömürge ülkeleri için) yalnızca üretici güçleri geliştirip modern toplumsal ilişkileri sosyalist dönüşüme bir ön hazırlık olarak yapılandıran "mutlak iyi" bir şey değil, aynı zamanda, – kapitalizm öncesi ilkel komünal toplumlara olan ilgisinde açığa çıktığı gibi – insani bakımdan geriletici yönü olan bir şey olarak da görmesinden beslenir.

Adorno kapitalist modernleşmenin insani bakımdan yıkıcı ve geriletici yönüne yoğunlaşırken asla abartılmış hümanizme düşmez. Yanlış kurulmuş, yanlış yerleştirilmiş bir sıradan insan sevgisi, Adorno için, şeyleşmiş toplumda insani olanın yıkımını derinleştirmekten, şeyleşmeye onay vermekten başka bir işe yaramaz. "Her şeye karşı ayrımsız bir şefkat, her birine karşı soğukluk ve yabancılık tehlikesini de getirir ve sonunda bütün karşısında da aynı aldırışsızlığın benimsenmesine yol açar. Gerçek adaletin ortamı adaletsizliktir. Sınırsız hayırseverlik her türlü şerrin de onaylanmasına dönüşür, çünkü iyiliğin izleriyle kötülük arasındaki farkı küçümsüyor ve onu bir genellik içinde eritiyordur" (s. 80).

Sıradanlığa gösterilen ayrımsız şefkat ve anlayış, sıradan olanı olduğu gibi kabullenişteki sakıncalı taviz, görece bilinçlilik durumunda da önemli bir düzey kaybına yol açar, onu sıradanlığın –demek ki alçalışın– kendi hizasına çeker: "En küçük toplulukta bile en alt basamaktaki üyedir düzeyi belirleyen. Sohbetlerde edeceğiniz sözü bir kişinin anlamaması bile inceliksiz sayılmanıza yeter. (...) Dilsizin hedefine ulaşması için kendi çıkarlarına ve doğasına sımsıkı sarılması yeterlidir. (...) Aşağı çekilmeye yanaşmayan daha karmaşık kişilik, düşüncesizlere karşı son derece düşünceli davranmak zorundadır; ötekilerinse huzursuz bir vicdanla kıvranmalarına gerek yoktur artık" (s. 189). En küçük toplulukta bile düzeyi belirleyen en alt basamaktaki üyenin keyfi doğasına gösterilen bu abartılmış gerçekçi muamele, "ne yapayım işte ben böyleyim" edasıyla kendi sıradanlığını sinikçe ilan eden şahane mazluma gösterilen bu anlayış, en kabasından bir popülist yüceltimdir. "Şahane mazlumların yüceltilmesi" ise "sonuçta, onları mazlumlaştıran şahane sistemin yüceltilmesinden başka bir şey değildir" (s. 29). Nihayet, gayri insani ilişkiler düzeninin en kristalize unsurlarından kendince bir toplum projesi türetmiş olan faşizm de, temelde böyle bir yüceltmeden beslenmektedir. "Hümanizmin en gizli, en iç odasında," diyor Adorno "onun asıl ruhunu oluşturan kudurmuş bir mahpus dönenir durur:

Sonradan Faşist adını alarak dünyayı da bir hapishaneye çevirecektir" (s. 91).

Faşizm, bireyin nesneleşmiş, bireyliğini kaybetmiş halini kutsar ve öyle sever. Alman halkını kendine bağlamak isteyen Hitler'in formülü de bireylerden yığın yaratmak, özne karakterlerini silikleştirmek suretiyle onlardan bir kitle toplumu oluşturmaktı. Yöntemi –Günter Anders'in deyimiyle– bireyleri birer hiç kimse olacak biçimde değişikliğe uğratmak yani bir kitle içine yerleştirmek, bir kitle örgütünün fiili üyesi kaydederek nesneleştirmekti. Modern iletişim teknolojisinin ileri donanımlarını arkasına alan kitle kültürü ise, kitle insanı üretimini, insanları yığın halinde bir araya getirmeden, onları fiili bir kitlesel topluntu biçiminde sahneleme gereksinimi duymadan, kendi işyeri ve evlerinde ve dağınık haldeyken gerçekleştirebilmenin yolunu açmıştı şimdi.

Modern sanayi toplumunun ekonomik, sosyal ve kültürel düzlemde yapısal kuruluş özellikleri, kültür endüstrisinin taarruzuyla birleştiğinde, bağımlı sınıfların her yaş ve gruptan üyelerinde önemli bir manevi değer değişimi – "gerilemesi" demek daha doğru– ve peşi sıra toplumun diğer kesimleriyle eşleşme durumunu gündeme getirmiştir. Değiştirilebilir kişilerin, metaların ve her türden kültür endüstrisi ürünlerinin özdeşliğinin bir sonucu olarak böyle bir modern sanayi toplumu, homojenleşmiş bir bütün, birbirine bağlı parçalardan oluşan dikişsiz bir ağ görüntüsü verir. Bu nedenle Adorno, sınıf mücadelesi kategorilerinden genellikle kaçınır ve tarihsel değişimde proletaryanın merkezi işlevini bütünüyle reddeder. Mümkün bir sınıf çatışması perspektifinin izlerini, "yoğunlaşmış iktidar ve dağılmış iktidarsızlık" anlayışında bulur.

Proletarya sınıfı, Adorno için, kapitalist toplumun pasif bir yansımasıdır; üyeleri –toplumun genelinde olduğu gibi– kitle içinde atomlar halinde ayrılmış, değiştirilebilir kişilerdir. Proletarya ve sermaye ilişkisi 20. yüzyılın ortalarında artık 19. yüzyıldaki gibi "yönetilen ve yöneten" karşıtlığının sert görüntüsünü vermez; yanlış yerleştirilmiş sıradan insan sevgisinin bir biçimi olarak yaşanır.

Ezilen kesimlerin devrimci eylemliliğine şüpheci bakışı Adorno'yu hiçbir zaman abartılmış bireyciliğe götürmez. Kapitalist pazara teslimiyet ve bireycilik, o dönem KP'lerin yenilgisi/faşizmin yükselişi gibi bahtsız bir deneyimin ardından Adorno için de pekâlâ "gerçekçi" bir eğilim olarak prestij kazanabilirdi, ama Marksizmin çarpıtılmamış özü, kapitalizmin modern mazeretlerini ve kapitalist piyasayı meşrulaştıran sözde "gerçekçi" söylemleri reddeden özgürleşmiş bir toplumun somut ütopyasını temsil eder. Adorno da, *Minima Moralia*'da, tüm modern mazeretlerin yaslandığı abartılmış gerçekçiliğin karşısına özgürleşimci romantizmi koyar. Özgürleşmiş toplumun somut ütopyası, Adorno'da "doğru yaşam" olarak belirir.

Bütün kategorileriyle tüketim sürecine bir eklenti ve giderek tam bir teslimiyetle bağlanan yaşam, bireysel çıkarların öncelikli olduğu yanlış bir yaşam-

dır. Her bireyin kesinlikle tikel olan çıkarlarının izini sürmekle, bu tek tek çıkarların kolektifi olarak sahte bir toplumun doğasının da incelenmiş olacağına inanır Adorno. Kolektifin doğası, modern bir mazeret olarak gerçeklik ilkesine göre hareket eden "ego"yu ele verir. Adorno'ya göre farklı dürtülerin gerçeklik ilkesine cevap veren bir "ego"nun önderliği altında örgütlenişini de, ihanetleriyle, çıkar çatışmalarıyla, entrikalarıyla ve bütün girdi çıktısıyla "içselleştirilmiş bir haydut çetesi" olarak düşünmek mümkündür (s. 47).

Adorno, çıkarları için modern mazeretler ve entrikalar türetmede ehil bir haydut çetesi oluşturabilen ego'yu, en çıplak halde, mülk edinimi meselesinde yakalar. Ardında yatan bir yığın yanlış ve kirli ilişkinin onayı demek olan, bu yönüyle de artık ahlaksız bir şey gibi duran mülk, bireyi zor duruma düşürmekte, onu bir "oyun"a zorlamaktadır. "Oynamak zorunda olduğumuz oyun şudur: Artık özel mülkiyetin kimseye ait olmadığını, çünkü tüketim mallarının bu kadar bollaştığı koşullarda hiç kimsenin bunların kısıtlanması ilkesine tutunmaya hakkı olmadığını, ama yine de sırf mülkiyet ilişkilerinin körce sürdürülmesine hizmet eden o bağımlılık ve muhtaçlık durumuna düşmemek için bile kişinin bazı şeylere sahip olmak zorunda olduğunu görmek ve dile getirmek." Ancak, bu oyun bir paradokstur ve paradoksun tezinin varacağı yer de "yıkım"dır: "Nesneler karşısında, sonunda insanlara da yönelen sevgisiz bir umursamazlık. Antitez ise, telaffuz edildiği anda, rahatsız bir vicdanla sahip oldukları şeylere tutunmak isteyenlerin ideolojisine dönüşür" (s. 41). Oysa "yaşanan her konforun bedeli bilgiye ihanettir bugün", vicdanı rahatlatacak doğru ortamda kendine yer açabilecek herhangi bir açıklaması da yoktur konforun. Aydınlanmış bir diyalektik, incelikli düşünme tavrının içinde her zaman varolan mazeretçi ve restorasyoncu öğeye karşı sürekli tetikte olmak zorundadır. Kaypak mazeretler yığınını, mazur görülmeyi bekleyen konformist eğilimleri derleyip toparlayıp bir kenara iten o ünlü hipotezini, bütün romantik redçiliğiyle burada öne sürer Adorno: "Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz" (s. 41).

Adorno'yu, örneğin Fourier ya da –neden olmasın– Lukacs gibi devrimci romantiklerden ayıran özel bir durum da söz konusu burada. Devrimci romantizm, bilindiği gibi, kapitalizm öncesi toplumsal formasyonları yüceltip onları referans alan "romantizm"den ayrı olarak, hem geçmiş hayaliyle, hem de bugünle uzlaşmayı reddeder. Ama, adı geçen yazarlarda geçmişi yüceltme eğilimi tam olarak ortadan kalkmaz, bir nostalji olarak geleceğe yansıtılır; Fourier, kendine Altın Çağ imgesi olarak efsanevi bir "doğa durumu"nu alırken, Lukacs, Grek antikitesini alır. Oysa Adorno, nostalji biçiminde olsa dahi geçmişle gelecek arasında güvenilir devrimci bir bağ kurmaz, bu manada bir devrimci romantizm değildir onunki. Yanı sıra, bugüne ait devrimci bir seçimi de yoktur Adorno'nun; toplumsal yapıda muhafaza etmeye ve yeni bir yapı için kullanmaya değer bir şey görmez. Modern olan her şeyin "hiç değişmeyen nüvesin-

den ötürü ortaya çıkar çıkmaz çağdışı bir görünüm kazanmakta olduğu" kanısındadır Adorno. Modern gerçekte modern-olmayana dönüşmüştür. Adorno'ya göre ilerleme ve barbarlık öyle iç içedir ki bugün, ancak bu kültüre ve onun etiğine karşı –bütün yönlerine ayrımsız ve tavizsiz uygulanacak– "barbarca bir perhiz" geri getirebilir "barbarlık dışı konuları" (s. 53). Ama meşru kültürün dışında olan her şeyi yüceltmek değildir perhizin üslubu; yaygın kültür pratiklerinden tasarruf edip uzak durarak, yalnızca bunu yaparak, o kültürün dışına çıkılmış ya da karşısında yer alınmış olunmaz. Alternatif tatil ya da ekolojik yaşam birimleri kurmak türünden, sıradan insanın "sürü" yaşantısına ya da Adorno'nun deyimiyle "eğlenceyi eblehliğe indirgeyen metalaşma"ya (s. 181) karşı aşağılayıcı ve seçkin imalarla bezenmiş kimi küçük burjuva marjinalliklerin pek bir anlamı yoktur. "İnsanlar," diyor Adorno "ancak, üretime karşı durarak, bu düzenin içinde büsbütün erimeyi reddederek insana daha yakışan bir dünyanın doğmasını sağlayabilirler" (s. 14). Çünkü, üretimin bütün vahşetiyle egemen olduğu bir yaşam, "tüketimin kendi kötü amaçları için savunduğu" bir yaşamdır ve metalaşma da, hayata egemen olma gücünü üretim/tüketim alanında yakalayan pazar ilişkilerinin insana sirayet etmiş halidir. Bu eksenin dışında kalmış her türden radikalizm, bayağılaşarak "soyut prestije, bugünlerde bir aydının neye karşı ve neye yandaş olması gerektiğini bilmenin verdiği bir meşruluğa" (s. 213) dönüşecektir. Türkiye bu türden radikalizme son zamanlarda "Boğaz'a üçüncü köprü" tartışmalarında tanık oldu. Gerçekten de, otomobil tüketimine –dolayısıyla üretimine ve üretimin meşrulaştırdığı tüm ilişkilere– iradi olarak karşı koyamadıktan, kitlesel tüketim kışkırtıcılığına hiç değilse bu konuda barbarca bir perhiz uygulayamadıktan sonra, "üçüncü köprüyü istemeyiz" demenin soyut prestijden öte bir anlamı var mıdır?

Sözde karşı çıkışların yanında Adorno, evcil olanla uğraşmayı çok daha anlamlı bulur. Gündelik hayatın olağanlaşmış, sıradanlaşmış ayrıntılarıyla, kanıksanmış ilişki biçimleriyle, öylesine söylenip geçilen sözlerle, selamlaşmalarla... Çünkü bu ayrıntılarda, genel otoriteye tekrar tekrar verilen gizli bir onay vardır: " varacağı anlamın cinayet olduğunu bildiğimiz halde tartışmadan kaçınmak için onayladığımız birkaç söz bile çoktan ihanetin içine çekmiştir bizi: Hiçbir düşünce iletişimin dışında duramaz, onu yanlış yerde, yanlış bir uzlaşma içinde dile getirmek, doğruluğunu da yok etmek olur. (...) Öylesine söylenip geçilmiş tatlı sözler ve gelişigüzel cevaplar, seslenilen kişiye verilen ödünlerle onun seslenende bir kez daha alçaltılmasına yol açarak, suskunluğun sürmesine hizmet ediyor" (s. 26). Bu eğilimin dışına çıkan aksi davranışlar, yitirilen öznenin, çoktandır nesneler dünyasının hâkimiyetine girmiş olan öznenin kişisel onurunun bir tür iade-i itibarı olarak, yeniden inşası olarak, yeni bir etik edinme girişimine genellikle eşlik eder. "İradi biçimde irade dışı davranma yeteneği"ni geliştirir ki bu da Adorno'nun –"üretici güçler" kavramına en sık

göndermede bulunduğu *Minima Moralia*'da bile– şeyleşmiş bir toplum karşısında tek özerk direniş alanı olarak görmekte ısrar ettiği "eleştirel sanat üretimi"ne kendi kudretini veren nadir kıymetlerdendir.

Zaten, Adorno'nun düşüncelerini sunuş tarzı da, okuyucuyu yalnızca düşünmeye değil, bu düşünceleri özgün olarak yeniden kurabilecek eleştirel bir çaba göstermesi için özendirmeye çalışır. Adorno bağımsız eleştiri yapma ve köklü toplumsal değişmeyi benimseme yeteneklerini desteklemek ve yaratmak istiyordu. Bu nedenle, fragman sonlarındaki "aforizmaya yaklaşan cümleler"ini, kesin ve kapsayıcı olma iddiası taşımadan, düşüncelerini felsefeye doğru geliştiren birer "tartışmaya başlangıç cümleleri" olarak tanımlar.

Üzerinde tartışıp fikir üreteceği alan olarak "toplum"u seçen "toplumsal"a dair önermeler ileri süren söylemlerden, diğerlerinde olmadığı kadar bir erişilebilirlik/anlaşılabilirlik talep edilir. Bu talebe gerekli karşılığın verilmesi toplumsala dair bir söylemden beklendiği kadar –örneğin bir fizik kimya astronomi ve hatta psikolojiye dair– hiçbir söylemden beklenmez. Toplumsal projeler öneren entelektüeller kadar da böyle bir taleple sıkıştırılan başka bir kesim yoktur. Kitabın çevirisi hakkında, hem çeviri uzmanı olmadığımdan, hem de "çevirmen" hanesinde yazılı isimlerin verdiği güven, herhangi bir onayı gereksiz kıldığından, "iyi" ya da "kötü" diyerek ukalalık yapmak istemiyorum, ama, Adorno'nun söyleminin anlaşılabilirliği bağlamında alınacaksa eğer şunu belirtmek isterim: *Minima Moralia*'yı zor bir metin olarak bilirdim, öyle olduğu söylenirdi; beklediğimden çok daha rahat ve çok daha keyifle okudum. Kaldı ki zor da okunabilirdi ve bunun hiçbir önemi de olmazdı, zira söyleminin biçimini içeriğine feda ederek Adorno'yu tümüyle kavramak zaten olanaksızdır; düşüncesinin içeriğiyle söylem biçimi birbirini tamamlar. Bu nedenle –belki "zor" ama– "karışık" yazıyor demek pek mümkün değil. Söyleminin içeriğine ilgi göstermesi beklenenlerin, yani, şeyleşmiş toplumun üyelerinin, söylemin biçiminden ötürü metne uzak kalacağına dair eleştirileri zaten kendisi de görüyor ve bir anlamda yanıtlıyor: "Fiili bir bilinç halini bahane ederek yapılan hiçbir itiraz, bu bilincin hem kendisiyle hem de nesnel koşullarla çelişkisini kavrayan ve böylece onu aşan sezişleri veto edemez" (s. 212).

Jean-Claude Paseron'un "basic Marksizm" diye tanımladığı (bu bilgiyi Pierre Bourdieu'den alıyorum) bizde de sık rastlanan bir yazma ve konuşma dili vardır: Tek başına ama boşlukta işleyen bu otomatik dil çok az sayıda basit kavramla her şeyden –tasarruflu biçimde– söz etmeyi sağlar. Adeta hiçbir şey düşünmeden konuşmayı sağlayan sözde siyasal dilin bütün büyük lafları bu çeşit dili oluşturur. Adorno "Simmel'in yazılarının zaafı, sıradışı konularıyla bıktırıcı ölçüde açık anlatımların arasındaki oransızlıktır. Muğlak derinlikle sıradanlık arasındaki ittifakı da açığa vurur bu metinler" (s. 83) derken bir bakıma benzer şeylerden yakınmaktadır.

Adorno'nun söylem tarzı bu değildir.

Klasik bir bilgi: Söylem yalnızca içerik değil biçim özellikleri açısından da söylenmesi gereken şeyi belirleyen koşullara ve söylenecek bu şeyin işitileceği algı alanını belirleyen koşullara bağlıdır. Adorno'nun söylemini de hem söylenmesi gereken şeyi hem de söylenecek şeyin işitileceği algı alanını saptayan toplumsal koşullar belirler. Her şeyin karşıtına dönüştüğü bir dünyada genel "iyi" gerçekte "kötü"ye, "güzel" "çirkin"e, "doğru" da "yanlış"a tekabül etmektedir. Bu nedenle ele aldığı konuları ters yüz edip sunar Adorno. Kışkırtıcı formülasyonlar, şaşırtıcı abartmalar ve dramatik vurgulamalarla, gerçekleri bulanıklaştıran ideolojileri yıkmak ve toplumsal dünyanın bir kez daha görülebilir hale geleceği koşulları yaratmak amacıyla toplumun tepkisiz olumlamasını önlemeyi umar. Benzer çabayı sarf edeceklerin karşılaşabilecekleri yerleşik bir tutumla Adorno da uğraşmak durumundadır: "Modern toplumun eğilimlerini eleştirmeye kalkan kişi, daha cümlesini bitirmeden, bu işler hep böyledir veya devran değişmez türünden otomatik bir itirazla karşılaşır. (...) Felaketin apaçıklığı, mazeretçileri için bir artıya dönüşmüştür (herkesin bildiğini kimsenin söylemesine gerek yoktur) ve suskunluk örtüsü altında hiçbir dirençle karşılaşmadan sürüp gitmesi sağlanmaktadır." Ama ne işler zaten hep böyle ne de devran gerçekte değişmez değildir: " vahşetin ebediliği yine de her yeni biçiminin bir öncekini fersah fersah geride bırakması gerçeğinde ifade etmektedir kendini. Değişmeyen şey, sabit bir ıstırap miktarı değil, bu ıstırabın cehenneme doğru ilerleyişidir. (...) Dehşetin artışını görmekten kaçınan kişi, sadece taşyürekli bir seyirci durumuna düşmekle kalmaz; en yenisiyle bir önceki arasındaki farkla birlikte, bitimsiz dehşet demek olan bütünün gerçek özdeşliğini de gözden kaçırmış olur" (s. 243). O halde: "Umutsuzluk karşısında sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe, her şeyi kurtarılmanın bakış açısından görünebilecekleri biçimiyle düşünme çabasıdır. Kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; başka her şey kurgudur, tekrardır, sadece tekniktir" (s. 257).

Ünlü 11. tezin, insanlara kendilerini değiştiren dünyayı değiştirmek için güç aşılayan devrimci romantizmi, kurtarılışın dünyaya saçtığı ışık olarak burada bir kez daha parıldıyor.

Dünyanın değiştirilebilirliği, değişim sorununun çoğunluğun lehine çözülebilirliği, değişimin öznesi olan "birey"in ortaya çıkışıyla başlamış, bu bağlamda modernite ve aydınlanma da ilkin, bireylere, modernleşmenin nesneleri olduğu kadar özneleri de olma vaadi vermiş, daima, kendilerini değiştiren dünyayı değiştirmek için güç aşılayan görüş ve düşünceleri beslemişti. Adorno'nun en özet şekliyle "doğru yaşam öğretisi" olarak ifade ettiği "merkez" etrafında gelişen fragmanlar, aydınlanmanın onca mücadeleden sonra tekrar mitik çağların irrasyonalitesine gelip dayandığı, öznenin nesneleşip, inorganiğin organik, irrasyonelin rasyonel üzerinde kesin bir üstünlük ele geçirdiği dönemde, özne-

nin kurtuluşu için gereken topyekûn değişimin ortam ve olanaklarını, bir bütünün özel parçalarına ilişkin düşünceler halinde tamamlıyor; özneye yaşam hakkı tanımayan modern toplum ve modern toplum içinde nesneleşmiş bireyin varoluş koşulları açıklanırken, ön planda hep onu değiştirme/dönüştürme amacı yer alıyor.

Almanca yazıp konuşmanın, faşist propagandanın bu öncü diliyle ilerici sözler üretmenin, başlı başına bir mücadele olduğuna inanırdı Adorno. Bugün, çürük siyasetin, bulanık bilincin, ahmak eğlencenin, sarsak eleştirinin, akla ve insani olan her şeye hakaretleriyle dolup taşmış kendi dilimizde bu sözleri okuyabilmek bizi de benzer bir şeye inandırmalı.

Devrimci romantizm diye bir şey olmasaydı, *Minima Moralia* kadar insani bir kitap asla yazılamazdı.

—

R Ü Z G Â R

Niyazi Zorlu

1.

Ben bu kentin martılarını da hiç sevmedim.

Geceleri, sessizliği içinde nefesler kesen o muhteşem ruhunun uyanışını, gizini fısıldamak için beklediği sevgili kuluymuşum gibi bana yüzünü değil ama yüzünün gölgedeki izdüşümünü gösterecekken kent, martılar ağır, kemerli gülüşleriyle önünü kestiler onun.

Kâbuslardan kalkmanın, korkuyla ışığı yakmanın, anımsamaktan sarhoş, sallanarak, işiteni korkutacak soluklar salarak, ayaklarınla bastığın yerleri göçerterek pencereye, hep kapalı olan o pencereye koşmanın, başını yaz günlerinin havaya bıraktığı paslı aydınlıkta 5. katta olmanın verdiği tatlı baş dönmesinin arasına uzatmanın (*Sessizlik bu işte! Kent bu.*) ve kentin paçalarından tortulu sular saça saça (*Bizans bu işte! Ölüm bu.*) bana, son izleyicisine hayret dolu ve delicesine keskin bakışlarla yanaşmasının, kanımı dondurmasının bir anlamı yok artık. Ben ki, gördüğüm düşün dehşetiyle en olmaz iniltiler saçtım az önce. Oysa iniltilerimle birlikte etimdeki seyirmeleri, korkumu, o koyultulmuş gölgeyi kalbimdeki, seninle birlikte sabahın ilk ışıklarına kadar taşımaya hazırdım. Senin geçmiş gecelerin, sıralı sırasız karşıma çıkıp havsalamı durduran, dilimi kurutan gecelerin yeterdi bana.

Tam karşıda, birbirini kesen binalardan taş olanında yanan ışığı gördüm sonra.

(...)

Yanına uzanmış, kendimi göğsündeki tüyler gibi bedeninin her yerinden fışkıran kokunun biricikliğine inandırmaya çalışıyordum. Bir kente tek başına sokulacak güç yoktu bende; bir insanın, senin –en çok üşüdüğüm anlarda– kaçabileceğim etten inini gereksiyordum. "Kokunu ver bana," diyordum. "Kokunu ver, n'olur!" Çünkü bu kente dayanmak, bu kentin izleriyle uğraşmak, bu kente direnmek çok zor. Bak, işte!.. Aklıma hemen saçlarını titrek elleriyle boyamaya çalıştığına yemin edebileceğim o yaşlı kadın geliyor.

Hani o floresan ışığıyla aydınlatılmış cam tezgâhın ardında, yan yana duran tepsilerdeki yemek sularının, yağların ve kokuların birbirine karışıp tek bir

yemeğe dönüştüğü lokantadaki kadın! Şimdi o güne dönelim ve sarı saçlarının arasında yol yol beliren beyaz izleri takip edelim, olur mu?

Hani o çoğu insanın ayak uçlarında yükselerek uzanmak zorunda kaldığı çatal-kaşık-bıçak bölmelerinden başlayıp, –arada kudurgan bir sevinç içinde çınlayan ve hızlı evrim içindeki bir hayvanın keskinleşen dişlerinin takırtılarına benzer sesler içinde durmadan kâğıttan kusmuklar salan– yazarkasada biten, uzun metal borular üzerinde tepsilerin kararsızlıkla, tepsileri iteleyen insanların ise yemek kokularının buğusu içinde yavaş adımlarla ilerledikleri o lokantada karşılaştığımız kadından söz ediyorum. Hani o çok ağır *devi*nimlerle çorba içmeye çalışan...

Ağzının göçüğünü kırmızıya boyamış, ancak o göçüğü kapatmaktan çok, sıcak bir yaraya dönüştürmüş kadın, anımsadın mı? Kısa saçları, ince ve güzel boynunu açıkta bırakan yanındaki kıza, yüzüne bakmadan mırıl mırıl bir şeyler anlatan kadın. Kadını dinlemeyen kız, tek bir âna saplanıp kalmış gibi duruyordu. Benim tersime, kadının başının bir çıkıp bir girdiği boşlukta kavrulmaktan bıkmışçasına, kendini kurtaran o âna bütün varlığı/varlıksızlığıyla sarılıyordu, ağzındaki sigara dumanlarını havaya savururken bile. Gerçekliğine ancak yitirilmesi şartıyla inanabileceği, hemen yanı başında, kendi kendine titreşip duran bir anı... Kadını duymuyor, kadınla konuşmuyor, kadına bakmıyordu. Bu devinimsizlik ve suskunluğu, benim gözlerimde çığlıklar ata ata patlıyordu: Kadının önündeki derin ve hüzünlü boşluğa doğru usulca süzülüyordum.

(*Son arzum mu? Neler oluyor?*)

Kadını, lavabonun kenarına koyduğu plastik bir tasta, suyla saç boyasını metal tatlı kaşığı ile karıştırırken görüyorum. Karşısındaki aynaya...

Yemeği sevmedin mi? diye sorduktan sonra, önündeki tabağa bandırdığın büyük bir ekmek parçasını ağzına atıyorsun. Seni atlatmak için belli belirsiz başımı sallıyorum, kaşığı önümdeki çorbaya daldırıyorum. Sonra üzerimdeki tek gerçeği, dudaklarımdaki yağları peçeteyle silip başımı onların bulunduğu masaya döndürüyorum. Ne gördüm bu kadında? Derdim ne benim? Ona bir daha dönecek miyim? Bir tabak içindeki ekmek dilimlerinden birini, sırf o öyle yapıyor diye, parçalara bölüp önümdeki iki kaşıklık çorbaya doğruyorum. Boğazımdan ne zor geçtiğini bilseydin... Seni koklamaktan başka bir umarım olmadığını.

2.

Odaya geri döndüğümde, başını çeviriyor ve bakışlarınla beni yanına çağırıyorsun. Yorganı ayaklarının ucuna kadar iteliyor, hiç sesini çıkarmadan, elimi tutup paçalı donunun yırtığından çıkardığın organına götürüyorsun. Başımı çekiyorsun sonra. Gözlerimden yaş gelene kadar ağzıma sokmam için. Yapma bunu! Bu bir adım öteye geçmeyecek hazlarla, kendimin değil, esas senin ağzını kapamaya çalıştığımı anlamıyor musun? Seninle birlikte aşkla dolduğuna inandığım ama kaçtığım, aramızda açılan o derin uçuruma serili sis örtüsünü dağıtan, gerçeği bütün yalınlığıyla önümüze dikip beni gitmeye, "Bu kent beni yendi!" demeye çağıran milyonlarca sesi yuttuğumu, içimdeki aşktan duvarı oyup durduklarını anlamıyorsun.

Senin de korktuğunun farkına ancak sen sönükken, uykudayken varıyorum. Bacaklarını karnına doğru çekerken, görünmez tehlikeye/tehlikelere karşı kendini savunmak için kolunu kaldırıp dirseklerini çeviriyorsun. Onlarla kavga ediyorsun... Onları bir araya getirip gerdiğimde geçmişin oluyorlar; bunun kokusunu da duyuyorum ben ve ağır geliyor bana. Olsun! Balkona atıyorum kendimi. Rüzgâr içime dolsun diye, üzerime öylesine geçirdiğim uzun fanilayı öne çekiştiriyorum. Balkon demirindeki toz, terli ellerimde çamura dönüşüyor. Avuçlarımı birbirine sürterek topak yapıyor, görünmekten korkarak gizlice aşağı yuvarlıyorum. Sanırım, o taş binadaki evin farkına ikinci kez varıyorum.

Çıplak ampulün ışığı, perdenin geniş gözeneklerini yarıp eski gazete ya da dergilerin bir köşede tepeleme durduğu balkonu aydınlatıyor. Geniş ve uzun saksı içinde, ince gövdeden ayrılmış sap ucundaki bir tutam küstümotunun titreyen koyu gölgesini ayırt ediyorum. Bir, iki, üç... Daire, üçüncü katta. Dört, beş... Beş katlı apartmanın diğer suskun dairelerini tam olarak seçemiyorum; ne sokakta, ne de içimde, onların karanlık uykularını aydınlatacak hiçbir ışık kaynağı yok. Yine de önsezilerim, ışığı yanan o dairenin, apartmanın eskiliğini daha da çoğalttığını söylüyor bana. Öğrenci evi olmalı, diyorum kendime. Belki de bekâr evi. Okumayı seven bir erkek. Neden erkek? Eski de olsa bir perdeyi çivilere öylesine tutturmayı bir kadına/kıza yakıştıramıyorum. Örtmek ya da örtünmek ediminin dişi olduğunu, dış dünyayla evin ya da bedenin arasına en incelikli çizgiyi ancak bir kadının oturtabileceğini düşünüyorum. Yine de perdenin önünden geçmesini, gölgesini perdeye düşürmesini, yanılacağımı bile bile cinsiyetini saptamayı tuhaf bir ürperti içinde bekliyorum. Açık pencereye hücum eden rüzgâr, perdeyi şişirip uçlarını kıvırıyor. Uçlardan içeriye bakmak, dışarıya doğru patlayan ışığın açığa çıkardıklarını görmek için, balkon duvarına dayalı durduğum yerden birkaç adım öne fırlıyorum. Eğiliyorum. Sonra arkamdaki çığlığı duyuyorum. Dengemi kaybediyor, bedenimi sesin geldiği yö-

ne doğru kıvırmaya zorlayarak, elimi boşluğu tutmaya çalışır gibi sese uzatıyorum. Kolumdan yakalayarak göğsüne çekiyorsun beni. Bir an beti benzi atmış yüzünü görüyorum. "Sen... Sen... Ne? Tanrım!" Sözün sözünü kesiyor. "Neden bağırdın?" diyorum, boşluktan dönmüş biri gibi tir tir titreyerek. "Sandım ki..." diyorsun. Beni içeriye sürüklerken, rüzgârın savurduğu tül yüzüme yapışıyor. Yüzümü eve doğru çeviriyorum. Ev, yüzüm ve şimdi anımsayamadığım ne varsa, delik deşik!

3.

"Uyanmayacak mısın?" Büyük bir telaşla yataktan fırlayıp adımlarımı olabildiğince yavaşlatmaya çalışarak balkona seğirtiyorum. Balkona çıkmadan önce, sanki öncekilerden farkı varmış, sanki her sabah böyle uyanırmışım gibi, "Bu sabah hava ne güzel, değil mi?" diye, bulunduğun yeri anlamak için sana sesleniyorum. Sesim titriyor. Mutfaktasın. Kendine kahve hazırlıyor olmalısın. Kendimi dizginlemek, umursamaz olduğumu kendime kanıtlamak istercesine iyice yavaşlıyorum. Bir tuhaf ürperti daha... Kendimi karşıdan, karşı evden görüyorum.

Işığı açık unutacak kadar yorgun. Elindeki kitabıyla kanepeye uzanırken uykuya yenik düşmüş olmalı. Yazıyor olamaz mı? Masanın başındaki beyaz kâğıtların ya da defterinin sayfaları üzerine uzanakalmış... Sayıklarcasına hızla soluklanıyor. Belki de...

(Ölüm yok! Cehennem yok! Cehennem bu kentin ta kendisi... Yanıyorum. Gözlerim yanıyor, sussunlar diye dua ettiğim, koltuk altlarıma sıkıştırdığım ellerim yanıyor.)

okuyordur. Hafif horultular çıkarırken, elindeki kitap yavaşça göğsüne inmiştir. Kanepeden aşağıya değil de, duvara doğru kaymıştır sonra. Duvarla onun arasında ezilmiş, sayfaları kıvrım kıvrım olmuştur; vücudunun terini yedikçe dayanma gücü kalmamıştır kitabın.

Ayak seslerini duyunca geriye çekiliyorum. Sesinin titreşiminden, dün geceyi unutmaya yönelik bir davet sezinliyorum. Saçını kurularken yıkanıp yıkanmayacağımı soruyorsun. Dün gece getirdiğin sabunlu bezle, üzerimdeki menileri şöyle bir silinmiştim, yetmez mi?

"Yıkanırım herhalde," diyorum. "Yıkanırım!" Et ete girmiş olmamızın, çığlıklar atarak gelmiş olmanın ve içindeki ateşin gücünü göstermek istercesine dizlerinin üzerinde yaylanarak üzerime fışkırmanın izini gün boyu gözlerimde taşırım.

Yatak odasına yöneliyorum. Üzerimdeki gömleği çıkarıp bir kenara fırlatıyorum. Uzun, parlak saçlarıma, dar omuzlarıma, düz göğüslerime bakıyorum. Kalçalarım büyüyor mu ne? "Ben çıkıyorum canım!" diye sesleniyorsun. Yakalanacakmışım gibi, hızla sandalyenin üzerindeki bornoza uzanıyorum, tamam, telefonlaşırız, diyorum. Kapının sertçe çekildiğini işitiyorum. Yıkanmayacağım. Üzerime bir şeyler geçirip hemen dışarı çıkacağım. Sokağa çıktığımda başımı o eve doğru kaldırmayacağım. Bakmayacağım ışıkları yanıyor mu!

4.

Asansör kapısının gıcırdayarak açılışından ve otomat düğmesine kırarcasına basışından senin geldiğini anlıyorum. Kızartma yağının kokusu sinmiş üzerime. İri, etli kırmızı biberleri tavadan çıkarırken, içinde sıkışıp kalan buhar sıvılaşıp tavaya akıyor. Sıçrayan yağdan nedense ellerimi değil, sadece gözlerimi sakınıyorum; her kapıyı açışında, eve her gelişinde, bana her seslenişinde yüzündeki sevecen ifadenin gözlerimdeki karşılığını bulabilmen için. Dudakların düşmeye hazır, korkuyla bakıyorsun. Eşyalarımı alıp ya da almayıp kaçmamla, geceyi bir başka yerde, bir başkasının sıcaklığıyla geçirmemle ölçülebilecek bir korku değil bu. Bunu sen de biliyorsun artık.

Çoğu zaman olduğu gibi, soyunmadan önce, salona ayakkabılarınla girip televizyonu açıyorsun. Salona girdiğimde, ağzını açmış, ayakta televizyon seyrederken görüyorum seni. Haberlerde polislerin girdikleri bir "hücre evi"ne bayrak astıklarını görüyorum. Kamera, baskının faillerinden biri gibi, hızlı hareketlerle dört bir yanı tarıyor. Çevrede toplananlar, kamera kendilerine çevrildiğinde slogan atıp alkışlamaya başlıyorlar. "Kapa şunu!" demiyorum. "Baksana, başka kanalda film var mı?"

Kaygımı kimseye göstermek istemiyorum.

5.

Ayakkabılarını çıkarmak için, salonun girişindeki, ayaklarının her biri ayrı yana sallanan sandalyeye oturduğunda soruyorsun: "O evin ışıkları hâlâ yanıyor mu?"

Yakalanıyorum, hem de böylesine bayağı bir ilgi gösterisi için, "Ya beni de ortak edersin, ya da al işte, senin 'yasak bölge' alınlığına bir tekme!" der gibi...

Öfkemi saklamaya çalışıyorum ama, sesim titriyor.

"Hangi ışıktan söz ediyorsun?"

Mutfağa yöneliyorum. Hiç de inandırıcı olmayan sesim, sözde ilgisiz tav-

rım seni daha da uyarıyor. Terliklerini ağır ve güvenle sürüyerek, perdeyi çekiyor, bana sesleniyorsun.

"Çok tuhaf! Gerçekten tuhaf! H–"

Çok eski bir alışkanlık: Ellerimle kulaklarımı kapıyorum. Başım ellerimdeki yağı sezer sezmez kaşınmaya başlıyor, çekiyorum.

"–â yanıyor!" Soluğumu bırakıyorum. Ellerimi sıcak suya tutuyorum. Mermer taklidi taşlara sıçrayan yağları terliklerimle yaya toplaya salona geçiyorum. Salona gelince, emmesi için altımdaki halıya bırakıyorum. Sürekli yıkamak gerektiğini düşünüyorum, terlikleri, halıları; mermerlere tuzruhu döküp kaynar sularla ovmak; apak ellerime bakıyorum. Karşı evi birtakım düşüncelerinle karıştırmayı sürdürüyorsun. Acaba polise mi haber versek, diyorsun. Üzerimdeki gömleği çıkarıyorum. "Yemek..." Sonra yeriz. "Sendeki bu şehvet..." Gel seni soyayım. "Görecekler. Şu balkon kapısını kapayayım!" Hava çok sıcak ama. Rüzgârla havalanmasınlar diye perdeleri bitiştirip birbirlerine orta yerinden mandallıyorsun. Hemen orada yere yuvarlanıyoruz.

6.

Yüzümde kesikler açan, saçlarımı kudurgan ateşler gibi sağa sola savuran o soğuk çığlığın rüzgârı, aşağıdaki karanlık sokaklardan değil de, hemen yanı başımdan geldi sanki. "Yardım edin!" diye bağırıyordu. Sözcükler ağzından sırasız çıkıyordu, daha doğrusu yüreğinden delicesine boşalıyordu. Boğulduğu dehşetin içinde bağırabildiğine inanamıyordu, biliyordum. Çok uzun yıllar önce yitirdiği ve o âna kadar yitirdiğini bilmediği birinin bu karanlığı gülümsemesiyle yırtmasını ve "Kötü bir kâbustu. Geçti," demesini nasıl da bekliyordu. "Alıp götürdüler," diye bağırıyordu şimdi, "Yetişin! Onu öldürecekler!" Sen yanımda kısa bir inilti çıkararak yattığın yerde döndün, elini uzattın deli gibi çarpan kalbime. Neydi o? Egzoz patlaması mı, havai fişek mi? Martılar kendilerine ateş edilmişçesine bağırarak kaçışmaya başladılar. Bir köpek uzun uzun havladı. Şolukların düzgünleşip ince horultular çıkarmaya başlayınca, elinin altından sıyrılıp yataktan kalktım. Alçak çömelerek pencereye yaklaştım. Başımı dışarıya külçe gibi çöken sessizliğe uzattım, hahh! Az önceki sarsıntıdan habersizmişçesine, evin ışıkları hâlâ yanıyordu. Işığı söndürüp şimdi benim yaptığım gibi perde aralığından olup biteni izlemiş(ler)di de, ben mi kaçırmıştım, her tarafı zangır zangır titreyerek. Bu sesler geceyle birlikte onu da bölmüş, ışığını kesmiş olabilir miydi? Yoksa... Yo, hayır. Karşı apartmanlardaki varlıklarını perdelerin kıpırtılarıyla belli edenler, bir sanrı yaşadığım olasılığını yok ediyorlardı. Evet, bir şey olmuştu. Ama ya karşıdaki? Ya sen? Kimsin söylesene? Hiç korkmaz mısın? Dışarıda kendini çığlıklarla, sirenlerle gösteren korkunun seni

tehdit edip etmediğini, sana doğru yönelip yönelmediğini anlamak için kulağını duvara dayamaz, başını perde aralıklarından uzatmaz mısın? Korktuğun için kendine gülmeye çalışmaz, sonra da omuzlarını silkmez ve bir suçun olmadığını söylemez misin kendine? Mezarlıktan geçen bir yolcu kadar ölümcül olmaz mısın aslına astarına? Korkunun suç/suçlu tanımadığını, hiçbir hedef gözetmeden önüne çıkana çöreklendiğini unutmaya çalışmaz mısın? Yoksa az önce alıp götürülen... İnfaza dair ipuçları nelerdir? Bir infaz olup olmadığı nasıl anlaşılır? Geride açık bırakılan ışıklar bir belirteç olabilir mi? Kuruyan dilimden, tül perdeyi aralarken tir tir titreyen elim, sidik torbamı patlatırcasına zorlayan basınçtan, mide ağrılarımdan kaçmak istiyorum.

(*Öykü yazmak mı? İyi bir okur, gerçek yazarın öykünün ta kendisi olduğunu bilir.*)

Nereye kaçmalı? Nasıl uzak durmalı? En iyisi uzak durmalarını söylemeli, susmalı, susmak yeter mi korunmak için, ışıklarıyla bağırıp dururlarken, ne diye ışıklarını açık bırakıyorlar, ne diye bakıp duruyorlar bana, ne diye kendilerini gösteriyor ve göstermiyorlar, ne demeye yaygınlaştırıyorlar karanlık korkularını, virüs gibi bulaştırıyorlar dört bir yana, her gün her gün bulaşıp bulaşmadığını anlamak için lekelerini kontrol ediyorum yaşamımın, bir kapı çalması bedenimde oluşan ufacık bir kızartı gibi yüreğimi ağzıma getiriyor, beni rahat bıraksalar ya, ne istiyorlar benden, ne demeğe getiriyorlar, ne sanıyorlar kendilerini, neyi kanıtlamaya çalışıyorlar, ne diye beni seçtiler, bıraksanıza canım, kendilerini bakılır kıldılar, bal gibi beni seçtiler işte, allahın belaları!

7.

Bugün ayın kaçı, bilmiyorum. Aradan kaç gün geçti?

O, ikimizin de pek bayıldığı yüksek arkalıklı koltuğu, ışıkları yanan evin karşısına yerleştireli, sana sırtımı döneli, tehdit ("Oraya gidip bakacağım!") ya da acıma ("Senin en iyi okurun olduğumu unutmuş olamazsın!") kokan sözlerle o evle arama her girmeye kalkışına yanıt olarak verdiğim sessizlikle sancılandığının üzerinden kaç gün geçti?

Biraz süzüldüğümü söylüyorlar. Hani nasıl deseler, biraz tuhaflaştığımı... Yerli yersiz attığım kahkahalara ağızları açık bakıyor çevremdekiler. İşyerimdeki arkadaşlarımın donuk bakışları, bana yakalanır yakalanmaz, hızla bir gülümsemeye dönüşüyor ve hemen önlerindeki dosyalara eğiliyorlar. Soranlara, iyi olduğumu söylüyorum, "Ben çok eğleniyorum!"

Sabahın köründe sıcak suyla doldurduğum küvetin içine giriyorum. Artık

kimse bana dokunmasın istiyorum. Tam karşımdaki aynanın buğusu içine kendimi çiziyorum. Su uyarıyor, diriltiyor beni. Kendimi okşuyorum. Okşayışlarımla kendimi doyuruyorum. Kendimi seviyorum. Ne kadar özlemişim kendimi! Ellerimle suyu avuçluyorum. Sanki onları bekliyormuşum gibi, hiçbir şaşkınlık belirtisi göstermeden, tavandan gelen seslere çeviriyorum başımı.

O lokantada gördüğüm yaşlı kadın, onun küçük yudumlar halindeki yalnızlığı... Küvetin ortasından başlayıp oluğa doğru kalın fırça darbesi gibi uzanan, ovmanın kâr etmediği pasına düşüyor saç boyası. Soluk almakta zorlanarak saçlarına yedirmeye çalıştığı boya patır patır düşüyor, işitiyor musun? Bakışlarını sese yöneltiyor. Derin bir iç çekerek, boyayı küvetin zemininden elinin yanıyla sıyırmak için kıpırdadığında, oturduğu tahta oturak çatırdıyor.

(*İşte, bu ölümün ağırlığı.*)

İşte, bu benim yaşayacağıma adım gibi emin olduğum ve gereksediğim an. Kadın, boya, oturak ve küvetin kenarına sıralanmış markasız plastik şişelerdeki şampuanlar, aklaşmış sabun kırıntıları ile küvet, kadının dişsiz ağzı gibi karanlık ve derin çukura düşecekler. Kadının bizi mavi gözlerinin güzelliği kadar yakan, az önce sözünü ettiğim o boşluğa doğru rastgele savurduğu gülümsemesi de düşecek. O lokantada ve başka hiçbir yerde karşılaşmayacağız artık.

8.

Havanın ağarmasına az kalmıştı. Nedenini hiçbir zaman bilemeyeceğim, karar vermişliğin esenliğiyle, elektrik düğmelerine yöneldim. Salondaki avizeleri, ayaklı lambayı ve sehpanın yanındaki abajuru açtım. Balkon kapısını, perdeleri ve pencereleri sonuna kadar açtım. İçimi açtım sanki... Öyle bir ferahlık. Balkona çıkıp serin havayla birlikte, çöp tenekelerine çarpan ve arada bir birbirleriyle kıyasıya dövüşen kedileri, boş yolu içercesine hızla giden taksileri, yalpalayan bir arabadan yükselen kahkahaları (Daha önce görmemiş miydim ben bunları?), plastik torbaları kat kat sarınmış bir kadını, mavi ve kırmızı ışıklarıyla caddenin her iki tarafını tarayan polis arabasını içime çektim. Soluduğum, içimin çeperlerinden taşan bu şehir havaya uçurdu beni, ayaklarımı yerden kesti: Artık birbirimize dokunmamız olanaksız.

Tan ağarıyordu. Ufuktaki kızıllıkta karşımdaki evin çıplak ışığına benzer bir renk vardı, ya da onları birbirlerine benzetmek için nedenlerim vardı. Uykusuzluktan kan çanağına dönmüş gözlerine bakarak, diyordum ki, geceleri kırmızıdır bu şehir, kırmızıdır bağırışları martıların. Mutfağa yöneldim. Ocağa çay suyunu koyup kahvaltı malzemelerini masaya yığdım. Üzerime bir kazak

geçirip alt sokağın köşesindeki fırından ekmek almak için dışarı çıktım. Geceden kalan artıkları sürükleyen, parlatan, üstlerine ışıklar serpen serin rüzgâr, yüzüme tuhaf bir gülümseme bırakarak geldi geçti. Kolumun altında ekmeğin sıcaklığı; o eve yöneldim. Merdivenleri ne zaman çıktım, ne zaman kapının önüne geldim, kapının altından sızan sarı ışığı gördüm ve bu anı yavaşlatma gereği duymadan zili çaldım, bilmiyorum. Beklediğim gibi, ses veren çıkmadı. Bir daha çalıp, kapının önünde, içerden gelebilecek her türlü kıpırtıyı hakkıyla emebilmek için hiç kıpırdamadan bekledim. Bu kadarının yettiğini dışarıya çıkınca anladım. Işık sönmüş ve apartman yitirdiği sessizliğe, o eski sıradanlığına kavuşmuştu. Rahatlık! Erinç? Hiçbiri... Yalnızca acelem vardı, çok acelem.

Eve gelir gelmez perdeleri çektim, sonra seni uyandırdım. Işığı söndürmemi istedin. Duymazdan gelip hemen konuya girdim, eşyalarını toplaman gerekiyordu, yalnız kalmak istiyordum. "Beni sevmiyor musun?"

Seni istemiyorum. Kendimi senden ve bu şehirden geri istiyorum... Artık ne kadarını geri alabilirsem. Ciddiyetimi ancak ikinci çayları içmeye çalışırken, içinde belinip durduğumuz sessizlikte anladın. Toparlanman çok uzun sürmedi. Ne de olsa çağdaş insanlardık; bütün çağdaşlarımız gibi, her an toparlanıp gitmek üzere yaşıyorduk aşklarımızı. Öfke sana yakışmazdı (hatta yeniden başlayacak bu öykünün önünü de kesebilirdi), o yüzden anlayışla karşılamaya çalıştın. Önümüzdeki günlerde "bu"nu uzun uzun konuşabilirdik "sanırım". Elbette, neden olmasın! Bir tek, kendini sorgu altında duyumsatan ışıkları kapamamı söylerken, açık ve yoğun bir öfke taşıyordu sesinden. Elektrik faturasının son aylarda epey yüklü geldiğini ve sayacı kontrol edebilmek için ışıkların yanık kalması gerektiğini söyledim. Üstelemedin. Eşyaların, düşündüğüm gibi, iki bavula sığdı. Giden ben olsaydım, benim de eşyalarım iki bavula sığardı. Kalanları başka bir gün gelip alabilirdin. "Kendine iyi bak!" Sen de. Sen gittikten sonra alelacele sofrayı toparladım, bulaşıkları yıkadım, giyinip sokağa çıktım. Taksi beklerken ışıkları yanan evime sıcacık duygularla, neredeyse gülerek baktım.

—

METİS YAYINLARI

BAHAR-YAZ 1999

Toplumu Yeniden Kurmak, *Murray Bookchin* ✔
İslam Üzerine Düşünceler, *Mohammed Arkoun* ✔
Ne Mutlu, *Antonio Muñoz Mendoza* ✔
Ev Ödevi, *Nurdan Gürbilek* ✔
Mehmedin Kitabı, *Nadire Mater* ✔
Haset ve Şükran, *Melanie Klein* ✔
Silahlı Peri, *Daniel Pennac* ✔
Kırmızı Kitap, *Engin Geçtan* ✔
Şarkiyatçılık, *Edward Said* ✔
Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi, *A. Kadıoğlu* ✔
Lağımlaranası ya da Beyoğlu, *Bilge Karasu* ✔
Üç Aynalı Kırk Oda, *Murathan Mungan* ✔
Tanrı Görmesin Harflerimi, *Bejan Matur* ✔
İle, *Oruç Aruoba* ✔
Alexis ya da Beyhude Mücadelenin Kitabı, *M. Yourcenar* ✔
Yıldız Gemisi, *Brian Aldiss* ✔
İnsan Hakları, *Johan Galtung* ✔
Kimlik Yanılsaması, *Jean-François Bayart* ✔
Tarih ve Ütopya, *E. M. Cioran* ✔
Alacakaranlık Anıları, *Andreas Huyssen* ✔
Yüksek Şatodaki Adam, *Philip K. Dick* ✔

ve sırada:

Yürüyenler, *Tan Oral*
Öteki Metinler, *Bilge Karasu*
Çürümenin Kitabı, *E. M. Cioran*

METİS YAYINLARI
İpek Sokak No. 9, 8000 Beyoğlu, İstanbul
Tel. 2122454696 Faks: 2122454519 e-posta: metis@turk.net

Defter 37
ISSN 1301-3424
Metis Yayınları
İpek Sokak No: 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul